

**UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

DISSERTAÇÃO

**Humanidade e Sexualidade na Proposta de Identidade Cristã de
Agostinho de Hipona em Confissões**

Wendell dos Reis Veloso

Seropédica
2014



Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
Instituto de Ciências Humanas e Sociais
Programa de Pós-Graduação em História

***HUMANIDADE E SEXUALIDADE NA PROPOSTA DE
IDENTIDADE CRISTÃ DE AGOSTINHO DE HIPONA
EM CONFISSÕES***

Wendell dos Reis Veloso

Sob a orientação da professora
Dr.^a Renata Rozental Sancovsky

Dissertação submetida, como requisito parcial para obtenção do grau de **Mestre em História**, ao Programa de Pós-Graduação em História, Área de Concentração: Estado e Relações de Poder, Linha de Pesquisa: Estado, Cultura Política e Ideias.

Seropédica
Maio de 2014

189.2
V443h
T

Veloso, Wendell dos Reis, 1984-
Humanidade e sexualidade na proposta de
identidade cristã de Agostinho de Hipona em
Confissões / Wendell dos Reis Veloso. – 2014.
128 f.

Orientador: Renata Rozental Sancovsky.
Dissertação (mestrado) – Universidade Federal
Rural do Rio de Janeiro, Curso de Pós-Graduação em
História, 2014.
Bibliografia: f. 122-128.

1. Agostinho, Santo, Bispo de Hipona, 354-430.
Confissões – Crítica, interpretação, etc – Teses. 2.
Sexo – Aspectos religiosos - Cristianismo – Teses. 3.
Humanidade – Teses. 4. Identificação (Religião) –
Teses. I. Sancovsky, Renata Rozental, 1975- II.
Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. Curso
de Pós-Graduação em História. III. Título.

**UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA – PPHR**

WENDELL DOS REIS VELOSO

Dissertação submetida como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em História, no Curso de Pós-Graduação em História, área de Concentração em Estado e Relações de Poder, Linha de Pesquisa: Estado, Cultura Política e Ideias.

DISSERTAÇÃO APROVADA EM ____/____/____.

Prof.^a Dr.^a Renata Rozental Sancovsky – PPHR/UFRRJ
(Orientadora)

Prof. Dr. Marcos José de Araújo Caldas – PPHR/UFRRJ

Prof. Dr. André Leonardo Chevitarese – PPGHC/UFRRJ

Prof.^a Dr.^a – Raquel Alvitos Pereira – UFRRJ/IM
(Suplente)

Prof.^a Dr.^a Miriam Cabral Coser – PPGH/UNIRIO
(Suplente)

Este trabalho é dedicado especialmente àquela que era uma das minhas maiores incentivadoras, minha prima, amiga e companheira nos estudos históricos durante a graduação, Josiane Melo Chize, minha querida Josi (in memoriam).

Agradecimentos:

Acredito que não exista palavra mais apropriada para descrever uma dissertação que o vocábulo trabalho. E como a maioria dos trabalhos, este não é fruto somente do exercício de reclusão quase completa que a pesquisa nos imputa, sendo, portanto, necessário alguns agradecimentos.

Agradeço à minha família. Mesmo que, quase sempre, não tenham a mínima ideia do que estou fazendo, sei que a maioria deles torce por mim. Muito obrigado aos meus pais Graciliano e Cilia; meus tios-pais, Francisco e Solange; minha irmã Aline; meus primos-irmãos, João Marcos, Rafael e Erika. Um agradecimento especial para os meus pequenos, Karina, Isaque, Manuela e Mariana. Espero que um dia eles leiam estes agradecimentos e tenham uma amostra da alegria que eles trazem à minha vida.

Agradeço também à família que eu pude escolher fazer parte, em especial à Bruna e à Luciana, pelos mais de 12 anos de amizade e de muito amor. Também agradeço à Vivi, ao Luiz Fernando e à Carolzinha, pelo companheirismo que já dura vários anos; à Cristiane, pela torcida e pelas múltiplas ajudas sempre pertinentes; à Carol, pela amizade, companheirismo, incentivo e, mesmo que à distância, a ajuda sempre que requisitada; à Márcia e à Claudinha, meu muito obrigado, pelo incentivo, pela ajuda para carregar o fardo, e, é claro, pela alegria; ao Artur, à Rô, à Rita, ao Alberto, ao Robson e ao Jones, obrigadíssimo pela torcida e, acima de tudo, pelo afeto; à Lilian e à Maria Samara, minhas amigas que mesmo à distância eu sei que também torcem muito por mim; aos meus amigos especiais que fiz durante o mestrado: Ligia, Roberta e Dudu, muito obrigado pela companhia agradável e essencial; um agradecimento especial ao meu amigo de graduação e de mestrado Cristiano, pela companhia e parceria de anos, a qual eu espero que não se finde com o término de mais este ciclo em nossas vidas.

Um muito obrigado à Prof.^a Dr.^a Renata Rozental Sancovsky, orientadora deste trabalho e de todos os outros que o antecederam em minha trajetória acadêmica. Agradeço também aos professores com os quais tive contato nos cursos do mestrado da UFRRJ: Prof.^a Dr.^a Surama Conde de Pinto Sá; Prof.^a Dr.^a Luciana Gandelman; Prof.^a Dr.^a Maria da Glória de Oliveira. À Prof.^a Dr.^a Marta Mega de Andrade agradeço pela oportunidade de aprender em curso optativo no PPGHIS/UFRRJ. Agradeço também ao Prof. Fábio Henrique Lopes (UFRRJ) pela contribuição durante exame no curso de Tutoria I; Meu muito obrigado também ao Prof. Dr. José D'Assunção Barros (UFRRJ) e à Prof.^a Dr.^a Regina Maria da Cunha Bustamante (UFRRJ), pela presteza em participar da banca de qualificação. À Prof.^a Dr.^a Claudia Beltrão da Rosa (UNIRIO) eu sou grato pelas observações pertinentes feitas por ela todas às vezes, as quais não foram poucas, em que nos encontramos em eventos acadêmicos dos quais participei.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) eu agradeço pela bolsa Demanda Social que permitiu a dedicação à pesquisa e a participação nos eventos acadêmicos tão importantes para o desenvolvimento das reflexões que se encontram neste trabalho.

VELOSO, Wendell dos Reis. *Humanidade e Sexualidade na Proposta de Identidade Cristã de Agostinho de Hipona em Confissões*. 128 páginas. (Mestrado em História) Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Departamento de História – PPHR, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, RJ, 2014.

Resumo

Esta dissertação tem a pretensão de analisar a importância que elementos sexuais e estatutos de humanidade possuem na proposta de identidade cristã encontrada na obra *Confissões*, de autoria de Agostinho de Hipona. Trechos desta obra, desenvolvida em fins do século IV, no período conhecido historiograficamente como Antiguidade Tardia, formam o *corpus* documental analisado neste trabalho. Nossa proposta vale-se de pressupostos da História Cultural a partir de uma hermenêutica histórica.

Palavras-chave: Agostinho de Hipona, Sexualidade e Humanidade, Identidade Cristã.

VELOSO, Wendell dos Reis. *Humanity and Sexuality in the Proposal of Christian Identity from Augustine of Hippo in Confessions*. 128 pages. (Master Science in History) Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Departamento de História – PPHR, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, RJ, 2014.

Abstract

This dissertation aims to analyse the importance of sex elements and statutes of humanity in the proposal of christian identity formulated by bishop Augustine of Hippo in his work named *Confessions*, wich was written in the end of IV century, a period known by scholars as Laty Antiquity. Excerpts from the *Confessions* made the documental *corpus* analyzed with the help of concepts from the Cultural History and historical hermeneutic.

Keyword: Augustine of Hippo, Sexuality and Humanity, Christian Identity.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1. Algumas Primeiras Palavras.....	10
2. Discutindo o Tema e Construindo a Problemática.....	11
3. Referenciais Teóricos	18
4. Fontes e Metodologia	30
I – AGOSTINHO DE HIPONA E O AMBIENTE POLÍTICO-CULTURAL DE DESENVOLVIMENTO DO SEU PROJETO DE IDENTIDADE CRISTÃ NO SÉCULO IV	33
1. Agostinho de Hipona, o Sexo e a sua Conversão.....	33
2. A Antiguidade Tardia.....	41
3. Norte da África, Cristianismo e Poder Episcopal na Antiguidade Tardia	46
4. O Projeto Agostiniano de Identidade Cristã como um Projeto Político.....	49
II - “CADA UMA DAS NATUREZAS INDIVIDUAIS RECEBE A CRIAÇÃO DO PAI PELO FILHO, NO DOM DO ESPIRITO SANTO”: ONTOLOGIA E EXISTÊNCIA NO PENSAMENTO AGOSTINIANO	57
1. Algumas Primeiras Palavras.....	57
2. Agostinho de Hipona e o Neoplatonismo como Estratégia Discursiva para a Defesa da Fé Nicena frente ao Maniqueísmo	61
2.1 Bem e mal nas mitologias cosmogônicas maniqueísta e cristã nicena	62
2.2 Uma tradução cultural cristã do neoplatonismo	64
2.3 Existências e assimetria do ser no pensamento agostiniano	67
2.4 Da multiplicidade à unidade: a <i>ecclesia</i> como elemento de síntese entre deus e os homens	69
2.5 A existência em xeque: o pecado da soberba	74
III – O REGRAMENTO SEXUAL PROPOSTO POR AGOSTINHO DE HIPONA EM <i>CONFESSIONES</i> (C. 397)	81
1. Algumas Primeiras Palavras.....	81
2. Historicizando o Pensamento Agostiniano sobre as Sexualidades e as Práticas Sexuais	82
3. Atividade Sexual e Desejo no Confessionário: o Sexo e a Sexualidade em <i>Confessiones</i> ..	86
3.1. Uma visão pessimista acerca do sexo e das sexualidades	86
3.2. A castidade como ideal de vida.....	93
3.3. As relações entre matrimônio, procriação e castidade	95
IV – SEXUALIDADE, COMPORTAMENTO SOCIAL E HUMANIDADE: AS ESTRATÉGIAS PARA O ESTABELECIMENTO DO REGRAMENTO SEXUAL E AFIRMAÇÃO DA IDENTIDADE CRISTÃ	101
1. Algumas Primeiras Palavras.....	101
2. Regramento das Sexualidades e dos Comportamentos Sociais: Intercessão entre Igreja, Sociedade e Poder	104
2.1 Prazer em um misto de alegria e tristeza: os perigos do teatro	104
2.2 Sonhos eróticos e poluição noturna: os perigos do sono.....	107
2.3 “Não receio a impureza do alimento, mas temo a imundície do prazer”: os perigos da alimentação.....	110
2.4 Os prazeres no ouvir: os perigos da música	112
2.5 “Resta-me falar da voluptuosidade destes olhos da minha carne”: os perigos da visão ..	114
3. Sexualidades, Humanidades e Violência: Pecados Sexuais como Marco para o Ordenamento Social Promovido pela <i>Ecclesia</i>	116
CONCLUSÃO	120
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	122
1. Documentação.....	122

1.1 Documentação bíblica	122
1.2 Documentação agostiniana em latim.....	122
1.3 Documentação agostiniana traduzida	122
2. Referenciais Teórico- Metodológicos:	122
3. Historiografia:	124

INTRODUÇÃO

1. Algumas Primeiras Palavras

Esta dissertação tem como principal objetivo o estudo da importância que elementos ligados à sexualidade possuíam na teologia formulada por Aurélio Agostinho - bispo africano da região de Hipona no Norte da África - e as relações destes elementos com a potencial outorga de estatutos diferenciados de humanidade às diversas comunidades do século IV. De acordo com nossas investigações, as questões das sexualidades são de suma importância no projeto político de identidade cristã que Agostinho desenvolve e se liga às reflexões do hiponense sobre ontologia.

O processo histórico no qual o bispo hiponense tenta lidar com as questões das sexualidades e do intercurso sexual em si é descrito por nós neste trabalho como “regramento sexual”. Para o estudo do regramento sexual identificável na proposta de identidade cristã do bispo de Hipona utilizaremos como *corpus* documental principal trechos da obra *Confessiones* (“Confissões”), cuja escrita é datada em cerca de 397 d. C.¹, fins do século IV, cerca de onze anos após a conversão de Agostinho na cidade de Milão.²

Entretanto, há que se ressaltar que no segundo capítulo também nos valeremos da análise de trechos empíricos oriundos de duas outras obras agostinianas, *De Vera Religione* (“A Verdadeira Religião”), elaborada no período entre 386 d. C. e 391 d. C.; e *De Civitate Dei* (“A Cidade de Deus”), produzida entre os anos de 413 d. C e 424 d. C. As justificativas para tal serão dadas mais à frente, na seção correspondente às fontes e à metodologia.

Vale destacar também desde o início que entendemos sexualidade, ou sexualidades no plural, como o conjunto que pode incluir desde os múltiplos desejos sexuais até o coito; ou ainda apenas os desejos que caracterizam a multiplicidade humana. Por vezes utilizaremos o termo no singular e outras vezes no plural, assim como, por vezes, escreveremos práticas sexuais e sexualidades. Tais escolhas se dão apenas por questões formais, de redação do texto.

A dissertação está organizada em quatro capítulos, mais a introdução e a conclusão. O primeiro capítulo possui a intenção de preparar o caminho para o entendimento adequado de nosso objeto. Nele traçamos um breve histórico da vida de Agostinho; caracterizamos a Antiguidade Tardia e o cristianismo africano no século IV, assim como politizamos o seu projeto de identidade cristã;

O segundo capítulo é de tom mais filosófico, mas sem deixar de lado o contexto histórico e as circunstâncias do desenvolvimento do pensamento agostiniano. Nele investigamos os pressupostos filosóficos que nos permitem entender de maneira mais adequada como Agostinho se posicionou frente ao tema da sexualidade, assim como as reverberações direcionadas aos que não se enquadrassem na proposta por ele elaborada. Tratam-se dos estatutos diferenciados de existência que Agostinho irá atribuir aos diferentes agentes sociais a partir da tradução cultural³ empreendida por ele sobre os escritos neoplatônicos.

O terceiro capítulo se dedica ao delineamento do regramento sexual proposto por Agostinho em *Confessiones*. Nele tentamos identificar e analisar o posicionamento do eclesiástico sobre o tema a partir dos seguintes eixos: castidade, matrimônio e procriação.

No quarto e último capítulo o foco está nas estratégias para estabelecer o regramento das sexualidades e garantir a afirmação de uma identidade cristã. De igual maneira, atentamos para as potencialidades de sanções práticas para aqueles que se desviassem do comportamento

¹ Todas as datas contidas são da Era Comum (E. C.), salvo as por nós identificadas. Desta maneira, com vistas à fluência do texto, por vezes, nos furtaremos do uso da indicação “d. C.” após a indicação de anos e de séculos.

² Cf. Capítulo I, Seção 2.

³ Desenvolveremos o conceito de “tradução cultural” posteriormente, ainda nesta introdução, na seção Referenciais Teóricos.

supostamente adequado, assim como as incidências do alegado desvio na caracterização dos seres como humanos.

As análises da documentação são empreendidas a partir de pressupostos da História Cultural e seguem a metodologia da hermenêutica histórica associada às reflexões de Carlo Ginzburg sobre o paradigma indiciário.

Nesta introdução, a segunda parte dedica-se à discussão do tema e construção da problemática; já na terceira seção tratamos dos pressupostos teóricos da História Cultural e da História das Religiões que embasam nossas investigações, e nesta parte da introdução também discutimos os conceitos dos quais nos valem ao longo da dissertação, o de “identidade”, “intolerância”, “regramento” e “tradução cultural”; já a última divisão é dedicada à documentação e à maneira de tratamento da mesma.

2. Discutindo o Tema e Construindo a Problemática

Há que se iniciar esta seção com a constatação de um problema, a nossa dificuldade em encontrarmos uma bibliografia específica sobre o nosso objeto de estudo: a importância do regramento sexual no projeto agostiniano de identidade cristã e ordenamento social, projeto este no qual a noção de humanidade mostra-se também capital.

Nossa procura contemplou diversos acervos: a Biblioteca Digital UGF⁴; a Biblioteca Nacional da França⁵; a base de periódicos da CAPES⁶; o portal Medievalismo⁷; a base MUSE⁸ de livros e revistas; a Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes⁹; além do acervo das seguintes instituições públicas brasileiras a procura de monografias, dissertações e teses: Universidade Federal do Rio de Janeiro; Universidade Federal Fluminense; Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro; Universidade do Estado do Rio de Janeiro; Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro; Universidade de São Paulo e Universidade Estadual de Campinas. Após nossa procura não conseguimos encontrar nenhum trabalho que abordasse o regramento sexual no pensamento agostiniano.

O trabalho cujo tema se mostrou mais próximo ao que procurávamos foi a tese de mestrado da Prof.^a Dr.^a Regina Maria da Cunha Bustamante intitulada “O Casamento e a Esposa: a Visão de Agostinho de Hipona”¹⁰. Entretanto, embora a leitura tenha sido proveitosa para o conhecimento do pensamento agostiniano, nossa consulta à obra apontou que se trata mais de uma tentativa de História Social do casamento à maneira de uma prática de História das Mulheres que se fez no passado. O que se mostra em total consonância com o

⁴ À época da consulta tinha o título de maior biblioteca digital do Brasil, com biblioteca unificada de 62 países. Acervo encontrava-se disponível em: <http://posugf.com.br/biblioteca/>

⁵ Bibliothèque Nationale de France. Acervo disponível em: <http://www.bnf.fr/fr/acc/x.accueil.html>

⁶ Base de Periódicos CAPES. Acervo disponível em: <http://www.periodicos.capes.gov.br/>

⁷ Site em língua espanhola dedicado à História Medieval, com divulgação de artigos, livros e eventos dedicados ao estudo deste período histórico. É editado pelo Prof. Dr. Jorge Maíz Chacón, professor de História Medieval da Universidade de Mallorca na Espanha. Conteúdo disponível em: <http://medievalismo.org/principal.htm>

⁸ Base de dados estadunidense que visa reunir e disponibilizar em formato digital livros e revistas acadêmicos voltados para as Humanidades e as Ciências Sociais. Acervo disponível em: <http://muse.jhu.edu/>

⁹ Biblioteca virtual que hospeda livros e documentos históricos digitalizados. É gerido pela fundação Miguel de Cervantes, possui caráter interinstitucional, mas está ligada à Universidade de Alicante na Espanha. Acervo disponível em: <http://www.cervantesvirtual.com/>

¹⁰ A referência da tese não constava na base digital da UFRJ. Somente após a indicação de uma amiga da UFES, que nos pediu a cópia deste trabalho, é que fomos até a biblioteca do IFCS/UFRJ e conseguimos o acesso ao trabalho. Após o nosso aviso de que o obra não se encontrava por meio de busca digital na biblioteca, o problema foi resolvido e o título já consta na base de dados da mesma. Cf. BUSTAMANTE, Regina Maria da Cunha. **O Casamento e a Esposa: A Visão de Agostinho de Hipona**. Tese (Mestrado em História Social), Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Rio de Janeiro, 1990.

momento do término de elaboração da obra no ano de 1990. O trabalho não aborda a questão da sexualidade a não ser em pequenas notas, dando fulcral atenção ao papel da mulher e da esposa em uma relação de hierarquia em contraposição ao papel do homem e do marido nas reflexões agostinianas.

A bibliografia restrita que aborda o nosso objeto, ou mesmo da questão sexual no pensamento agostiniano não aponta, contudo, para a inexistência de trabalhos que circundem a temática do sexo e da sexualidade. Seja devido às novas possibilidades trazidas pela História Social e pela História das Mentalidades, ou ainda pela erradicação dos resquícios do tipo de pudor que caracteriza o XIX, há mais de três décadas que temáticas antes tidas como irrelevantes, como a da sexualidade, vem ganhando destaque na historiografia, ao menos, ocidental¹¹.

Na França, em 1981, foi publicada a obra “O Sexo e o Ocidente”¹² e no ano seguinte a obra coletiva “Sexualidades Ocidentais”¹³. Dois anos depois, em 1984, era lançada uma edição especial da revista francesa L’Histoire/Seuil¹⁴ totalmente dedicada à temática da sexualidade. As obras coletivas trazem entre os colaboradores alguns dos nomes que se estabeleceriam como referência acerca dos estudos dedicados à temática da sexualidade, como, por exemplo, Michel Foucault, Jacques Rossiaud e Paul Veyne, dentre artigos de outros estudiosos tais como, Phillipe Ariés, Jean Bottéro, Georges Duby, Jacques Le Goff e Michel Sot.

Nenhuma das três obras é dedicada ao período da Antiguidade Tardia ou ao período da Idade Média, indo de estudos que contemplam o mundo antigo pré-cristianismo, como os estudos de Paul Veyne acerca da homossexualidade em Roma¹⁵, passando pelos estudos de Jacques Le Goff sobre a recusa do prazer na cultura cristã¹⁶ e o de Rossiaud sobre a prostituição na Baixa Idade Média¹⁷, até estudos sobre sociedades contemporâneas. Nenhuma das três obras possui capítulo específico sobre o pensamento agostiniano sobre o sexo.

O mesmo se aplica a tríade de livros que Michel Foucault publicou entre a segunda metade da década de 1970 e a primeira metade da década de 1980, intituladas “História da Sexualidade”¹⁸, as quais, segundo Magali Engel, causaram imenso impacto no mundo das Ciências Sociais¹⁹.

O “esquecimento” da importância do pensamento agostiniano para a cultura cristã Ocidental sobre o sexo que ocorre na historiografia francesa já não ocorre na de língua inglesa. Também na década de 1980 nos Estados Unidos são publicados livros que, embora, possivelmente, tenham causado menos impacto no Brasil que os de origem francesa, também devem ser considerados como capitais pelo papel pioneiro, juntamente com os autores franceses, em tratar da questão da sexualidade como tema de investigação histórica.

¹¹ ENGEL, Magali. “História e Sexualidade”. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (Orgs.). **Domínios da História: Ensaio de Teoria e Metodologia**. Rio de Janeiro: Elsevier, 1997, p. 297-298.

¹² FLANDRIN, Jean-Louis. **O Sexo e o Ocidente: Evolução das Atitudes e dos Comportamentos**. São Paulo: Brasiliense, 1988.

¹³ ARIÉS, Philip; BÉJIN, André. (Orgs.). **Sexualidades Ocidentais: Contribuições para a História e para a Sociologia da Sexualidade**. São Paulo: Brasiliense, 1985.

¹⁴ **Amor e Sexualidade no Ocidente**. Edição Especial da Revista L’Histoire/Seuil. Porto Alegre: L&PM, 1992.

¹⁵ VEYNE, Paul. “A Homossexualidade em Roma”. In: **Amor e Sexualidade no Ocidente**, op. cit., p. 60-67.

¹⁶ LE GOFF, Jacques. “A Recusa do Prazer”. In: **Amor e Sexualidade no Ocidente**, op. cit., p. 150-162.

¹⁷ ROSSIAUD, Jacques. “A Prostituição, Sexualidade e Sociedade nas Cidades Francesas do Século XV”. In: ARIÉS; BÉJIN (Orgs.), op. cit., p. 93-114.

¹⁸ FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade I: A vontade de Saber**. Rio de Janeiro: Graal, 1988a.; _____. **História da Sexualidade II: O Uso dos Saberes**, op. cit., 1988b; _____. **História da Sexualidade III: O Cuidado de Si**, op. cit., 1985. Foucault não possui como período de estudo a Antiguidade Tardia ou a Idade Média, mas sobre isto voltaremos mais à frente.

¹⁹ ENGEL, op. cit., p. 297.

Em 1982 é publicado um livro intitulado, em uma tradução livre, “Práticas Sexuais e a Igreja Medieval”²⁰, da autoria de Vern L. Bullough e James Brundage; este último, em 1987, publica a monumental obra de título – também em uma tradução livre – “Lei, Sexo, e Sociedade Cristã na Europa Medieval”²¹. O primeiro livro caracteriza-se por centrar a investigação nos períodos da Idade Média Central e Baixa Idade Média, embora aborde o período da Alta Idade Média e mesmo da Antiguidade Tardia com o intuito de demonstrar o quartel inspirador para a cultura de regramento.

Já a obra de Brundage abarca desde as civilizações ocidentais da Antiguidade Clássica até o século XVI, abordando o período da Reforma Protestante e da Contra-Reforma. Desta maneira, há todo um capítulo dedicado às comunidades cristãs dos séculos IV e V. Neste, a referência ao pensamento agostiniano é recorrente. Entretanto, não há nenhuma menção ao desdobramento que os supostos pecados sexuais poderiam ter para as concepções de assimetria dos “seres” pensada pelo bispo de Hipona.

Nas duas obras, seja na de Brundage ou na de sua autoria juntamente com Bullough, as principais fontes documentais utilizadas são os conjuntos de direito canônico, dedicando a maior parte de seus escritos para o período a partir da Reforma Gregoriana, o que, como já apontado nos parágrafos anteriores, não faz com que deixem de apontar para o período da Antiguidade Tardia como o momento de forja do estrato cultural que guiará as concepções medievais sobre a sexualidade humana:

Alguns escritores exerceram maior influência sobre atitudes no Ocidente do que outros, e no campo do sexo, o mais dominante escritor é Santo Agostinho. As atitudes relativas ao sexo que nós denominamos atitudes Cristãs são na verdade atitudes agostinianas, (...).²²

Em 1985 o primeiro volume de uma coleção francesa dedicada à História da vida privada trazia o texto de um historiador irlandês sobre a Antiguidade Tardia. Este texto de Peter Brown, embora não seja especificamente voltado para o estudo do pensamento agostiniano, é capital para nosso trabalho na medida em que o autor propõe apresentar a Antiguidade Tardia por meio do processo de institucionalização de uma moral, outrora característica de um grupo reduzido, que deveria ser propagada e vivenciada por toda a sociedade.

Neste mesmo escrito, Brown destaca a importância do pensamento agostiniano para este processo ao afirmar que no Ocidente a moral sexual que se constituirá como dominante nada mais é que a versão ocidental, forjada pelo bispo de Hipona, do paradigma monástico formulado pelos monges orientais.²³ Três anos depois era publicada em território estadunidense a obra “Corpo e Sociedade”²⁴, na qual Peter Brown parte de questões relativas à sexualidade humana para explicar a sociedade específica do início do cristianismo. Indo de Paulo a Agostinho de Hipona demonstra que a questão sexual, que ocupava lugar central na

²⁰ BULLOUGH, Vern L.; BRUNDAGE, James. **Sexual Practices & The Medieval Church**. New York:Prometheus Books, 1994.

²¹ BRUNDAGE, James. **Law, Sex, and Christian Society in Medieval Europe**. Chicago/London: The University of Chicago Press, 1990.

²² “Some writers exercised more influence upon Western attitudes than others, and in the sex field, the most dominant writer is Saint Augustine. What we call Christian attitudes toward sex are really Augustinian attitudes, and not all of the early Church fathers agreed with Augustine.” BULLOUGH; BRUNDAGE. “Preface.” In: _____, op. cit., p. xi.

²³ BROWN, Peter. “Antiguidade Tardia”. In: VEYNE, Paul (org.). **História da Vida Privada I: do Império Romano ao Ano Mil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 213-284.

²⁴ _____. **Corpo e Sociedade: o Homem, a Mulher e a Renúncia Sexual no Início do Cristianismo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

vida do então Agostinho, vai também constituir-se como ponto nodal no projeto de organização da cristandade orquestrada pelo já bispo Agostinho de Hipona.

Nenhuma das obras citadas anteriormente faz referência às reverberações que as concepções agostinianas sobre a sexualidade tiveram no questionamento efetuado pelo bispo acerca da condição de humanidade de alguns seres sociais tidos como desviantes, questionamentos estes que recrudesciam à medida que o desvio possuía caráter sexual.

A proficuidade de tais obras para as nossas investigações serão facilmente identificadas ao longo de toda a dissertação, mas aqui cabe ressaltarmos que a obra de Brundage e o “Corpo e Sociedade” de Brown nos foram capitais à medida em que forneceram sustentação as nossas argumentações de que as formulações do bispo de Hipona sobre a sexualidade em *Confessiones* distinguem-se das suas obras posteriores, como, por exemplo, *De Civitate Dei*, aproximando-se, portanto, das concepções maniqueístas sobre os desejos e os atos sexuais.

Embora sem efetuar a ligação entre as reflexões filosóficas do bispo sobre ontologia e a assimetria social e até mesmo existencial, como demonstramos neste trabalho, a primeira obra de Peter Brown ainda na década de 1960, uma biografia dedicado a Aurélio Agostinho e lançada no ano de 1967, contempla as reflexões do bispo sobre o “ser”, sobre a existência humana.²⁵ Curiosamente esta obra não possui um capítulo sobre a importância das questões sexuais no pensamento de Santo Agostinho.

Uma publicação recente dedicada ao bispo Hiponense, mas escrita em momento anterior ao ano de 1981²⁶, traz uma seção do último capítulo dedicada à relação entre sexo e inferno no pensamento do eclesiástico.²⁷ A leitura - desta parte da obra em especial, mesmo pequena - nos foi bastante profícua, especialmente pelas reflexões sobre a inconsistência que o pensamento agostiniano possui, assim como pelo apontamento do modelo de amor fraternal com o qual Agostinho julgava as sexualidades. Sobre isto Peter Brown em “Corpo e Sociedade” faz coro com Chadwick. E nossas análises de *Confessiones* permitem enquadrar o pensamento agostiniano de fins do século IV nesta lógica.

Na década de 1990 duas obras destacam-se, tratam-se de “Inventando o Sexo: Corpo e Gênero dos Gregos a Freud”, da autoria de Thomas Lequeur, cuja primeira edição em língua inglesa data de 1991, e o livro “Pais da Igreja, Virgens Independentes”, do ano de 1991 e da autoria de Joyce Salisbury.

As duas obras se aproximam no que tange a abordagem do pensamento agostiniano, já que abordam aquele que seria o pensamento do hiponense sobre a sexualidade a partir do século V. Entretanto, a obra de Laqueur toma o pensamento do eclesiástico como um bloco monolítico, não distinguindo as perspectivas do bispo a partir do século V, daquelas formuladas desde a sua conversão em 386 d. C. até o ano de 400 d. C.; já Salisbury dedica a sua obra ao pensamento de Agostinho posterior ao último ano do século IV, mas deixa isto claro ao leitor.²⁸

No interregno de cerca de 15 anos após a sua conversão, seja por uma leitura menos problematizadora do neoplatonismo, ou mesmo por um afastamento ainda muito recente do

²⁵ BROWN, Peter Robert Lamont. **Santo Agostinho**: uma Biografia. 5 ed. Rio de Janeiro: Record, 2008.

²⁶ CHADWICK, Henry. **Augustine of Hippo**: a Life. Oxford/New York: Oxford University Press, 2009. O manuscrito da obra fora encontrado entre os papéis de Chadwick (1920-2008) após a sua morte com indicações de que teria servido de rascunho para um texto sobre Agostinho do ano de 1981. Cf. *Ibidem*, p. viii.

²⁷ *Ibidem*, p. 157-168.

²⁸ SALISBURY, Joyce E. **Pais da Igreja, Virgens Independentes**. São Paulo: Página Aberta, 1995, p. 69.

maniqueísmo²⁹, as concepções do bispo sobre o corpo e sobre o sexo mostram-se mais austeras que as formuladas a partir do século V.

Como o próprio título da obra de Thomas Lequeur nos adverte, não se trata de produção dedicada ao pensamento agostiniano. O argumento central do livro é que desde o período da Antiguidade Clássica até o século XIX, as maneiras com as quais o Ocidente teria lidado com as sexualidades se deram a partir da cultura do corpo único. De acordo com esta, a despeito das descobertas médicas, cria-se que homens e mulheres partilhariam de estágios diferenciados de uma mesma fisiologia. Sobre Agostinho, o tom positivo e reabilitador do sexo que Laqueur outorga ao pensamento do bispo pode ser identificado no seguinte trecho:

Agostinho podia imaginar o coito em um paraíso onde a violência, os ferimentos, o esguicho de sangue, os corpos esmagados, conforme um discurso de Lucrécio, seriam substituídos pela imagem do coito como um gentil adormecimento nos braços do parceiro.³⁰

Na obra de Salisbury, o que nos referimos acima como realibitação do sexo também se identifica. Já no primeiro parágrafo do capítulo dedicado ao pensamento Agostiniano, de revelador título “A Revolução Sexual de Agostinho”, a autora argumenta da seguinte maneira:

Agostinho, o Pai Latino cuja mão forte guiaria os pensadores cristãos futuros, modificou drasticamente as visões cristãs da sexualidade e de sua imagem especular, a virgindade. Para Agostinho, a sexualidade não era uma imperfeição, um acidente incorporado ao ser pelo pecado de Adão e Eva, mas uma parte do plano de Deus.³¹

Outras duas obras importantes para as nossas argumentações são da autoria do filósofo Marcos Roberto Nunes Costa. Uma delas trata-se de uma apresentação ao pensamento de Agostinho³² e a outra de livro dedicado ao maniqueísmo³³. Na primeira, dividida em lições, a décima e última é uma introdução ao pensamento do eclesiástico sobre sexo e matrimônio, cuja maior importância para o nosso estudo se dá pela apresentação das argumentações agostinianas divididas em cinco momentos. Retomaremos isto no item 3.1 da terceira seção do terceiro capítulo, entretanto, cabe ressaltarmos que para o autor os primeiros anos após a conversão do bispo são aqueles em que o pensamento do eclesiástico sobre as sexualidades apresenta-se de maneira inexorável.

A leitura do livro de Nunes Costa dedicada ao maniqueísmo nos foi proficiente à medida que nos permitiu traçar os pontos de contato entre o pensamento do eclesiástico com o pensamento maniqueísta, sem mencionar que o autor aborda as crenças e práticas maniqueístas sempre em comparação com as proposições agostinianas. Estas, são apontadas pelo autor como umas das poucas maneiras que temos de conhecer as supostas argumentações maniqueístas, de segunda mão, à partir das “respostas” formuladas pelo bispo de Hipona.

²⁹ Como veremos mais à frente o bispo Agostinho de Hipona fora convertido ao maniqueísmo e manteve-se ligado durante 9 anos a tal crença até a sua conversão ao cristianismo niceno no ano de 386 d. C.

³⁰ LEQUEUR, Thomas. **Inventando o sexo: Corpo e Gênero dos Gregos a Freud**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001, p. 73.

³¹ SALISBURY, op. cit., p. 67.

³² COSTA, Marcos Roberto Nunes. **10 Lições sobre Santo Agostinho**. Rio de Janeiro: Vozes, 2012.

³³ _____. **Maniqueísmo: História, filosofia e religião**. Rio de Janeiro: Vozes, 2003.

Juntamente com o texto de Samuel Lieu³⁴ esta obra de Nunes Costa formou o grosso de nossos apontamentos sobre o maniqueísmo.

Provavelmente a maior referência em estudos da sexualidade humana a partir de uma perspectiva histórica sejam as obras clássicas de Michel Foucault, a trilogia “História da Sexualidade”³⁵. Entretanto, Foucault não possui as comunidades cristãs da Antiguidade Tardia ou da Idade Média como periodização de estudo, mas sim o período que vai do século XVI ao XIX, de maneira que são as críticas elaboradas no primeiro volume e direcionadas à maneira como a sexualidade da Idade Moderna é tratada pelos estudiosos o que mais nos interessa.

As objeções do autor à “hipótese repressiva” e, conseqüentemente, a todos os elementos negativos nela agrupados, como recusas, proibições, censuras e negações, não tem por objetivo a negação de que a relação entre sexo e poder teve caráter repressivo³⁶: “Dizer que o sexo não é reprimido, ou melhor, dizer que entre o sexo e o poder a relação não é de repressão, corre o risco de ser apenas um paradoxo estéril.”³⁷ Logo, tal constatação não se mostra profícua. O autor então afirma que de maior proveito seria analisarmos as instâncias de produção discursiva acerca da sexualidade,

levar em consideração o fato de se falar de sexo, quem fala, os lugares e os pontos de vista de que se fala, as instituições que incitam a fazê-lo, que armazenam e difundem o que dele se diz, em suma, o ‘fato discursivo’ global, a colocação do sexo em discurso.³⁸

Com base nestas reflexões Foucault defende que a hipótese repressiva não se sustenta, uma vez que a partir do século XVI o Ocidente, ao contrário do que tradicionalmente se sugeria, além de colocar o sexo em discurso, teria se obstinado em construir uma ciência da sexualidade.³⁹ A partir disto, podemos entender por meio do “não dito” que para o autor o período anterior ao século XVI teria sido o momento em que a sexualidade tendeu a não estar na ordem do discurso, para nos valer de uma expressão do próprio Foucault.

Explicitamente sobre o as comunidades cristãs não modernas o autor afirma que na Idade Média a repressão sexual se deu tendo como ponto fulcral dois elementos: “A Idade Média tinha organizado, sobre o tema da carne e da prática da confissão, um discurso estreitamente unitário.”⁴⁰

Embora não exista uma bibliografia específica que se preocupe em rever as reflexões de Foucault acerca da sexualidade no medievo, nossas leituras bibliográficas e análises documentais nos apontam que o processo histórico de tentativa de controle da sexualidade humana é estudado de maneira mais adequada quando nos valem de categorias como “regramento” em detrimento de expressões como “repressão”. Sobre a confissão, esta somente se institucionaliza no século XIII, em decreto presente no IV Concílio de Latrão (1215 d. C.)⁴¹.

³⁴ LIEU, Samuel N. C. “Christianity and Manichaeism.” In: CASIDAY, Augustine; NORRIS, Frederick W. (Editors). **Constantine to c. 600**. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 279-295. (The Cambridge History of Christianity, V. 2)

³⁵ Cf. nota de rodapé de número 18.

³⁶ FOUCAULT, op. cit., 1988a, p. 18-19.

³⁷ Ibidem, p. 14.

³⁸ Ibidem, p. 18.

³⁹ Ibidem, p. 19.

⁴⁰ Ibidem, p. 40.

⁴¹ VELOSO, Wendell dos Reis. **Intolerância Religiosa, Sexo e Humanidade**: Agostinho de Hipona, os Séculos XII e XIII e o Regramento Sexual como uma Unidade Morfológica. Rio de Janeiro: Universidade Gama Filho, 2011a (Monografia de Bacharelado em História), p. 61.

Sobre o tema da carne, nos parece mais proveitoso direcionarmos nossas análises para um controle do corpo – ou tentativa deste -, que falarmos em repressão da carne, uma vez que esta seria de difícil precisão e seria controlada por meio do corpo. Jacques Le Goff argumenta que a cristianismo antigo e medieval fala em uma diversidade de pecados da carne e não somente em um, mas que a ideia de carne gravita em torno de três noções: a da fornicação, que aparece até mesmo em um dos supostos mandamentos divinos: “não fornicarás”; a da concupiscência, citada muito entre os chamados Pais da Igreja; e a da luxúria.⁴²

Como demonstraremos ao longo do quarto capítulo desta dissertação, é através de estratégias que tentam controlar o corpo em suas instâncias mais íntimas e cotidianas que se baseia o programa de regramento sexual agostiniano.

A maneira como se lida com o corpo é uma experiência elementar de produção da esfera pública.⁴³ Como as tentativas de controle do que comumente se denomina carne se davam por meio do controle externo do corpo, reverberam diretamente no controle, ou tentativa de controle, da vida social.

Acerca da maneira como os cristãos lidariam com os seus corpos, certamente foram influenciados pelo que Richard Sennet chama atenção em capítulo sobre os primeiros cristãos em Roma. O autor destaca que, de acordo com a tradição, Cristo, o deus dos cristãos, “possuía um corpo alheio, situado além da compreensão humana”⁴⁴, não tendo tido em seu tempo na Terra nenhum contato com a licenciosidade. Desta maneira, tendo sido o homem criado, segundo a tradição bíblico-cristã, à imagem e semelhança de seu deus, as elites episcopais trataram de traçar planos para o retorno da humanidade à condição de *imago dei*. Planos estes que se apoiavam na tentativa de continência da licenciosidade, dos desejos e dos supostos excessos, estabelecendo assim uma cultura do controle, na qual a sexualidade teria um papel capital na tentativa das elites eclesiásticas em estabelecer um equilíbrio na tensão entre corpo e o seu interior, uma das principais características do século IV.

É no interior do corpo que se situa uma batalha de proporções importantíssimas para os homens e mulheres dos grupamentos cristãos:

característica dessa dialética é a atenção dada ao corpo como modo de “expressão” exterior (foris) dos movimentos interiores (intus) e invisíveis da alma, dos estados psíquicos, das emoções e do próprio pensamento.⁴⁵

Pois este corpo, que segundo a tradição bíblica seria o templo do espírito santo, também seria o agente externalizador da desordem sexual característica da condição humana.

Assim como Jean-Claude Schmitt em texto do qual o trecho transcrito acima fora tirado, Jacques Le Goff e Nicolas Truong empreendem reflexões sobre as comunidades medievais na obra “Uma História do Corpo na Idade Média”. Contudo, como as análises documentais demonstram ao longo da dissertação, não se mostra inadequado estendermos seus apontamentos às comunidades cristãs da Antiguidade Tardia. Segundo os autores citados

A dinâmica da sociedade e da civilização medievais resulta de tensões: entre Deus e o Homem, entre o homem e a mulher, entre a cidade e o campo, entre o alto e o baixo, entre a riqueza e a pobreza, entre a razão e a fé, entre a

⁴² LE GOFF, Jacques. “A Recusa do Prazer”. In: **Amor e Sexualidade no Ocidente**, op. cit., p. 152.

⁴³ ANDRADE, Marta Mega de. “Prática do Espaço, Experiência do Corpo: Sennett e a Cidade”. In: **Anais do Museu Paulista: História e Cultura Material**. São Paulo: O Museu, 1993, p. 292.

⁴⁴ SENNET, Richard. **Carne e Pedra: o Corpo e a Cidade na Civilização Ocidental**. Rio de Janeiro: Bestbolso, 2008, p. 135.

⁴⁵ SCHMITT, Jean-Claude. “Corpo e Alma”. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (Orgs.). **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. 2. ed. São Paulo: EDUSC, 2006, 2 vols, p. 253.

violência e a paz. Mas uma das principais tensões é aquela entre o corpo e alma. E, ainda mais, as tensões no interior do próprio corpo.⁴⁶

Desta maneira, a cristandade, a *ecclesia*, entenderia o corpo humano e físico como uma grande metáfora da sociedade e das instituições, simbolizando, coesão e conflito, ordem e desordem.⁴⁷

Portanto, é por meio de um regramento da sexualidade, operacionalizado por meio do corpo, que Agostinho de Hipona propõe um modelo de identidade cristã que tem como cerne a volta à medida e a não existência de qualquer tipo de excesso, para os quais os homens e mulheres haviam sido criados. Ou seja, um caminho de volta ao *verbum*, lutando cotidianamente contra as interferências diversas que impediam os bons cristãos de retornarem à sua condição primeva de *imago dei*. Tal regramento das sexualidades ainda reverberariam em diferentes estatutos de humanidade a serem atribuídos aos diversos agentes sociais.

3. Referências Teóricas

Com o desenvolvimento de nossa proposta de pesquisa intentamos identificar o “lugar” ocupado por questões ligadas à sexualidade no projeto agostiniano de identidade cristã, analisando as diferentes noções de humanidade identificáveis nestas práticas discursivas, assim como suas potenciais reverberações em práticas intolerantes direcionadas aos supostamente destoantes.

Acerca de nossas investigações darem-se no campo da História Cultural das Religiões, o historiador Sérgio da Mata, em sua obra “História e Religião”, argumenta que desde o início do século XX, de maneira paulatina, os historiadores vêm deixando de praticar o que ele denomina de História Eclesiástica em favor da História das Religiões.⁴⁸ Entre as principais características da História Eclesiástica descrita pelo professor Da Mata encontram-se a confusão comum entre religião e instituições religiosas, assim como costumam-se pautar pelos termos do discurso que as instituições religiosas elaboram sobre si mesmas.⁴⁹

Já a História das Religiões parte de uma perspectiva reflexiva e crítica, com fundamentação teórica, sem caráter confessional e sem aspirações proselitistas; assim como não se reduz ao estudo das instituições conformadoras da religião. Antes, interessa ao historiador das religiões aquilo que é prévio às instituições formais, ou seja, interessa-os também as ideias religiosas.

Sérgio da Mata esquematiza as principais diferenças entre as perspectivas das quais estamos tratando, da seguinte maneira: “Pode se dizer que a história das religiões se diferencia da história eclesial em três aspectos fundamentais: ela é *autônoma* como disciplina, *multicultural* na percepção do seu objeto e *agnóstica* em sua forma de abordá-lo.”⁵⁰

Desta maneira, longe do cristocentrismo que marcou a História Eclesiástica, neste trabalho todas as manifestações religiosas, da religião socialmente institucionalizada às que esta declarava destoantes ou falsas, serão entendidas como produto cultural, portanto, sem hierarquizações. Antes, são estas classificações elaboradas pelos detentores do discurso que nos interessam analisar.

⁴⁶ LE GOFF, Jacques; TRUONG, Nicolas. **Uma História do Corpo na Idade Média**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006, p. 11.

⁴⁷ Ibidem, p. 13.

⁴⁸ MATA, Sérgio da. **História e Religião**. Belo Horizonte: Autêntica, 2010, p. 18-20.

⁴⁹ Ibidem, p. 35-64.

⁵⁰ Ibidem, p. 20. Cf. também: Ibidem, p. 65-69.

Conforme veremos no primeiro capítulo da dissertação, o IV século apresenta-se como o contexto de institucionalização do credo niceno⁵¹ – o qual paulatinamente aproxima-se das estruturas formais de poder –, processo histórico este de grande dinamismo e no qual vemos o bispo Agostinho de Hipona forjar elementos identitários para a crescente sociedade cristã.

Em consórcio com nossa proposição investigativa, o trabalho situa-se no domínio da História conhecido como Nova História Cultural. Apoiando-nos nas proposições de Roger Chartier, nós entendemos por abordagem culturalista “identificar o modo como em diferentes lugares e momentos, uma determinada realidade social é construída, pensada, dada a ler”.⁵² Desta maneira, as concepções da História Cultural nos serão profícuas à medida que pretendemos estudar a maneira como a realidade é dada a ler por meio do pensamento do bispo Agostinho, enquadrado na Patrística Pós-Nicena. É a partir da análise de crenças, sentimentos, impulsos íntimos e suas relações no processo político-religioso de tentativa de conformação das comunidades cristãs – um projeto de poder de caráter universalizante – que propomos o nosso estudo.

A documentação de que nos valem são entendidas como estratégias discursivas em que se originam relações de poder; “representações do mundo social (...) determinadas pelos interesses de grupo que as forjam.”⁵³ Por meio destas representações aspiramos vislumbrar as práticas sociais⁵⁴ nas quais ocorrem os afrontamentos e os conflitos. Especificamente em nosso caso, todas as obras enquadram-se no estilo de literatura eclesiástica que tinham por objetivo principal estabelecer padrões de conduta, sendo necessário, portanto, os entendermos como projetos de poder que certamente sofreram ressignificações e reapropriações.

Os discursos sobre a sexualidade dos homens e mulheres do século IV d. C. ligam-se às crenças, aos sentimentos, às identidades coletivas e constituem-se como códigos, linguagens, e uma visão global do mundo que por meio de diferentes estratégias das elites que as fornecem, tende a ser naturalizada, fornecendo assim leituras comuns sobre o passado e inspirando projetos de poder. No Ocidente fica claro que as formulações do bispo Agostinho de Hipona sobre a sexualidade tornam-se uma linguagem cujo espectro de alcance é grande.⁵⁵

Na década de 1960 estabelece-se uma abordagem historiográfica focada nas Mentalidades no contexto da chamada mudança “da base econômica para a ‘superestrutura’ cultural, ‘do porão ao sótão’”⁵⁶, quando ocorreu um verdadeiro alargamento das temáticas que mostraram preferência por assuntos ligados ao cotidiano e às representações, como, por exemplo, a bruxaria, a sexualidade, o corpo, a morte, o medo. No entanto, os diferentes “caminhos” adotados no estudo destas temáticas diversas apoiavam-se em instrumentos

⁵¹ Ao falarmos em “cristianismo niceno” ou em “credo niceno”, fazemos referência à versão oficial do credo cristão, já, neste momento, em fins do século IV quando o já bispo de Hipona escreve a obra Confissões, a religião oficial do Império Romano. Esta possibilidade de cristianismo fora a vencedora em um concílio ecumênico ocorrido na cidade de Nicéia em 325 d. C., - o Concílio de Nicéia - convocado pelo Imperador Constantino. Nesta oportunidade as correntes alternativas de interpretação do cristianismo receberam o epíteto degenerativo de heréticas e foram condenadas. Cf. BROWN, Peter. **A ascensão do Cristianismo no Ocidente**. Lisboa: Editorial Presença, 1999, p. 40-42.

⁵² CHARTIER, Roger. **História Cultural: entre Práticas e Representações**. Trad. Lisboa; Rio de Janeiro: Difel; Bertrand, 1990, p. 17.

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ “Na verdade, é preciso pensar e como todas as relações, incluindo as que designamos por relações econômicas ou sociais, se organizam de acordo com lógicas que põem em jogo, em acto, os esquemas de percepção e de apreciação dos diferentes sujeitos sociais, logo as representações constitutivas daquilo que poderá ser denominado uma *cultura*, seja esta comum ao conjunto de uma sociedade ou própria de um determinado grupo”. In: *Ibidem*, p. 66.

⁵⁵ Cf. nota de rodapé de número 22.

⁵⁶ VAINFAS, Ronaldo. “História das Mentalidades e História Cultural”. In: CARDOSO; VAINFAS (Orgs.), *op. cit.*, p. 136.

teórico-metodológicos pouco precisos, como chamaram atenção não só os críticos da História das Mentalidades, mas também, posteriormente, alguns dos que a praticavam.⁵⁷

Em observância ao que já foi exposto acima, ainda que de forma panorâmica e portanto generalizadora, pode-se afirmar que foi a partir da década de 1970, com a crise do estruturalismo, operado na maioria dos casos por historiadores culturalistas, que uma revisão das concepções em torno das relações sociedade e cultura se firmou. Dentro deste processo desenrolou-se uma série de transformações na maneira de se pensar e de se produzir conhecimento histórico. Tais transformações estão diretamente ligadas à crescente tomada de consciência da complexidade do real.⁵⁸

Desta maneira, podemos afirmar que, pretendendo corrigir as imperfeições teórico-metodológicas da História das Mentalidades, as quais se mostravam inadequadas à concepção cada vez mais complexa de mundo social - como foi o caso, por exemplo, de Roger Chartier na França-, estabelece-se na Europa, por volta da década de 1970, a chamada Nova História Cultural. Esta configurou-se como um refúgio da História das Mentalidades, ao menos no que diz respeito às temáticas⁵⁹. Contudo, os historiadores culturalistas recusam as noções imprecisas que caracterizam a abordagem anterior, visando assim uma maior precisão teórico-metodológica cujo objetivo é o de fornecer solidez às diversas metodologias.

A História Cultural, embora não renegue a concepção de “longa duração” para alguns objetos, tem como cerne o estudo dos conflitos e confrontos, ou seja, as diacronias⁶⁰ presentes no interior destas massas. Desta maneira, segundo Burke, os ditos historiadores da História Cultural evidenciaram os simbolismos inscritos em todas as instâncias da vida cotidiana a ponto de afirmar que “alargaram a noção de simbólico até a fazer coincidir com cultural”.⁶¹

Tal coincidência, segundo Ciro Cardoso, aponta para grande perigo subjacente à abordagem culturalista, pois o autor argumenta que se corre o risco de o pesquisador encerrar-se no estudo destes símbolos e aproximar-se do relativismo extremo de alguns pós-modernos,

para os quais o significado do social é visto como um ‘texto’ abordado num relativismo culturalmente contextualizado, já que cada interpretação cria um novo significado e, assim sendo, ocorre uma relativização completa de todas as categorias, encaradas como simples símbolos desprovidos de todo conteúdo material.⁶²

Como estratégia para evitar o que nos é apontado por Ciro Flamarion Cardoso nossas reflexões preveem o alargamento do horizonte hermenêutico através da conjugação das abordagens descritivas (mais gerais, ligadas às estruturas) e narrativas (mais específicas e que remetem-se mais aos eventos, aos acontecimentos mais recortados; que dizem mais respeito ao texto). Posto isto, o contexto de Igreja institucionalizada, conflitos doutrinários intensos e a proeminência social dos bispos não serão relegados ao segundo plano em nossa investigação.

De acordo com Tzvetan Todorov em sua obra “As Estruturas Narrativas”, podemos afirmar que seguimos uma corrente hermenêutica formalista-estruturalista. Formal porque é

⁵⁷ Ibidem, p. 137-144.

⁵⁸ BURKE, Peter. **História e Teoria Social**. São Paulo: UNESP, 2002, p. 34.

⁵⁹ VAINFAS, “História ...”, op. cit., p. 148.

⁶⁰ Ibidem, p. 149.

⁶¹ BURKE, Peter. **O Mundo como Teatro**: Estudos de Antropologia Histórica. Trad. Lisboa; Rio de Janeiro: Difel; Bertrand, 1992, p. 21.

⁶² CARDOSO, Ciro Flamarion. “História e Paradigmas Rivais.” In: CARDOSO; VAINFAS (Orgs.), op. cit., p. 21.

tributária de algumas concepções metodológicas forjadas pelos formalistas russos⁶³, que podem ser resumidas na ênfase à descrição da obra, sendo importante neste processo a obra mesma, mas não isolando-a, por exemplo, do movimento sociocultural em que se encontra inserida.⁶⁴ O objetivo seria o de descrever o funcionamento de signos do sistema discursivo analisando os elementos constitutivos e estabelecendo relações de modo à identificar aquilo que é comum.⁶⁵

Nossa abordagem hermenêutica também caracteriza-se como estruturalista. No entanto, diferentemente do que logo se pensa, tal abordagem não deve ser associada à busca de uma suposta estrutura abstrata, social ou psíquica que se manifestaria por meio da obra, antes interessa ao método estruturalista de análise discursiva a proposição de uma teoria da estrutura e do funcionamento do discurso, trata-se, portanto, de um movimento contínuo de ida e volta das propriedades literárias abstratas à obras individuais e inversamente.⁶⁶

Estes argumentos aproximam-se dos defendidos de Reinhart Koselleck em sua obra “Futuro Passado”. O autor defende que optar exclusivamente entre a abordagem estrutural ou a dos eventos não é apropriado:

Fixar a “história” desta ou daquela maneira seria impor escolhas inapropriadas. Ambos os níveis, o das estruturas e o dos eventos, remetem um ao outro, sem que um se dissolva no outro. Mas ainda, ambos os níveis alternam-se em importância, revezando-se na hierarquia de valores, dependendo da natureza do objeto investigado.⁶⁷

Durante o texto Koselleck afirma que algumas estruturas podem receber tratamento de um evento e vice-versa. Sobre isso, ainda que correndo o risco de ser um pouco repetitivo, cabe citarmos um outro trecho:

Se relacionarmos metodologicamente as formas de representação às dimensões temporais subordinadas a elas no “âmbito do objeto” da história, chegaremos às seguintes conclusões: primeiro, os planos temporais por mais que se condicionem reciprocamente, nunca se fundem totalmente; em segundo lugar, conforme o nível em que se dá a investigação, um evento pode adquirir significado estrutural, assim como, da mesma forma, e em terceiro lugar, a “duração” pode converter-se em evento.⁶⁸

Entendendo por estrutura circunstâncias que não se organizam rigorosamente com base na sucessão dos eventos antecedentes e implicam maior duração, estabilidade, de maneira que alternam-se em prazos mais longos⁶⁹; e por evento acontecimentos que são isolados de uma infinidade de acontecimentos, constituindo assim um conjunto de fatos cuja unidade de sentido pode ser narrada⁷⁰, o autor argumenta que estes níveis da realidade dialogam, mas nunca se confundem por completo.

⁶³ Expressão utilizada para se referir uma corrente de estudos lingüísticos que se desenvolveu na Rússia durante os anos 1915-1930. Cf.: TODOROV, Tzvetan. **As Estruturas Narrativas**. 5ª Ed. São Paulo: Perspectiva, 2008, p. 27-28.

⁶⁴ Ibidem, p. 30.

⁶⁵ Ibidem, p. 31.

⁶⁶ Ibidem, p. 80.

⁶⁷ KOSELLECK, Reinhart. “Representação, Evento e Estrutura”. In: _____. **Futuro Passado: Contribuição à Semântica dos Tempos Históricos**. Rio de Janeiro: PUC-Rio Ed., 2006b, p. 137.

⁶⁸ Ibidem, p. 140.

⁶⁹ Ibidem, p. 135.

⁷⁰ Ibidem, p. 133.

Tais teorizações mostram-se em consonância com as assertivas de Eni Orlandi sobre a Análise de Discurso.⁷¹ A autora argumenta que não concebe nem um sujeito onipotente e nem um sistema totalmente autônomo, de maneira que a linguagem para Michel Pêcheux – um dos precursores desta abordagem –, segundo Orlandi, é um objeto sócio-histórico, a ponto de para ele a estrutura não poder ser separada categoricamente do acontecimento, devendo, portanto, ser a linguagem sempre relacionada à sua exterioridade.⁷²

Esta não separação categórica entre discurso e estrutura proposta por Michel Pêcheux, Tzvetan Todorov e Reinhart Koselleck, este movimento dialógico entre as propriedades da obra discursiva e as propriedades estruturais do seu contexto sócio-histórico, pode ser resumida no conceito, forjado por Pêcheux, de interdiscurso, este ainda ligado ao que o autor denomina de memória discursiva.⁷³

Acerca do interdiscurso, ainda que não com este nome, Todorov também refletiu quando evidencia que os formalistas russos, de igual maneira, deram atenção aos constrangimentos impostos às narrativas, impostas por suas necessidades internas e os que decorrem do acordo exigido com aquilo que os outros sistemas de signos nos revelam sobre o mesmo assunto.⁷⁴ Sobre isto também teorizou Foucault:

(...), em suma pode-se supor que há, muito regularmente nas sociedades, uma espécie de desnivelamento entre os discursos: os discursos que “se dizem” no correr dos dias e das trocas, e que passam com o ato mesmo que os pronunciou; e os discursos que estão na origem de certo número de atos novos de fala que os retomam, os transformam ou falam deles, ou seja, os discursos que, indefinidamente, para além de sua formulação, *são ditos*, permanecem ditos e estão ainda por dizer.⁷⁵

Ou seja, estamos diante do já-dito, que, por sua vez, faz parte do dizer. Esta relação entre os eventos, os acontecimentos, e aquilo que o antecedeu, para Reinhart Koselleck se dá porque as “sequências estatísticas temporais nutrem-se de eventos concretos e individuais, dotados de um tempo próprio, mas que só adquirem significado por força de uma perspectiva estrutural de longo prazo.”⁷⁶ O autor chega a argumentar que a forma mais adequada de se apreender os processos históricos é o esclarecimento recíproco dos eventos pela estrutura, assim como o contrário, ainda que eles não se confundam.⁷⁷ Inclusive assevera que este ir e vir entre as propriedades discursivas alvos de análise e as estruturais mais gerais é um procedimento historiográfico corriqueiro.⁷⁸ Sobre isso Paul Riccoeur também escreveu:

A descrição das estruturas em curso de narrativa contribui assim para esclarecer e elucidar os acontecimentos enquanto causas independentes de sua cronologia. Aliás, a relação é reversível; certos acontecimentos são considerados como marcantes na medida em que servem de indícios para fenômenos sociais de longa duração e parecem determinados por eles: (...).

⁷¹ Não utilizamos exclusivamente os pressupostos da Análise de Discurso, mas consideramos algumas reflexões desta abordagem da Linguística importantes.

⁷² ORLANDI, Eni. “Michel Pêcheux e Análise de Discurso”. **Estudos da Língua(gem)**. Vitória da Conquista, n 1, p. 9-13, 2005, p. 11.

⁷³ Ibidem.

⁷⁴ TODOROV, op. cit., p. 46.

⁷⁵ FOUCAULT, Michel. **A Ordem do Discurso**: Aula Inaugural no College de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. 14 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2006, p. 22.

⁷⁶ KOSELLECK, op. cit., 2006b, p. 137-138.

⁷⁷ Ibidem, p. 139.

⁷⁸ Ibidem, p. 140.

A integração narrativa entre estrutura e acontecimento reforça assim a integração narrativa entre fenômenos situados em níveis diferentes nas escalas de duração e de eficiência. Está claro que a distinção entre descrição e narração não se apagou; mas se a descrição preserva a estratificação dos planos, cabe à narrativa entrete-los.⁷⁹

No entanto, Reinhart Koselleck chama atenção também para o fato de que a alternância entre os níveis da argumentação permite que tudo seja explicado, mas não garante a qualidade das explicações.⁸⁰

Ciro Cardoso encaminha seu texto, citado por nós anteriormente, para o fim concluindo que todo e qualquer excesso unilateral deve ser evitado e combatido. Assim como não se é possível negar a existência de elementos culturais na realidade, tais elementos não são de maneira nenhuma autônomos, pois em uma relação dialógica ligam-se às estruturas da sociedade, sejam estas estruturas iminentemente políticas, sociais ou econômicas.⁸¹ Cabe-nos aqui citar trecho de Giovanni Levi utilizado por Ciro Cardoso:

Mostra-se uma relação entre os sistemas normativos e a liberdade de ação criada para os indivíduos por aqueles espaços que sempre existem e pelas inconsistências internas que fazem de quaisquer (...) sistemas normativos.⁸²

É neste momento que devemos explorar a assertiva de que a hermenêutica histórica se baseia nos documentos históricos entendidos como provas e evidências. Quando, com base em Chartier, falamos na possibilidade de vislumbramento das práticas sociais por meio da documentação, entendida como representações do mundo social, concordamos com a assertiva de Koselleck quando este afirma: “a história nunca se identifica com seu registro lingüístico nem com sua experiência formulada, condensada oralmente ou por escrito,(...)”⁸³. Entretanto, “também não é independente dessas articulações lingüísticas”.⁸⁴

Como bem afirma o historiador italiano Carlo Ginzburg, o conhecimento histórico é caracterizado pelo tripé provas; verdade e história, cujos elementos guardam profundas interconexões⁸⁵, ou seja, a História guarda graus de verossimilhança com a realidade, com aquilo que de fato aconteceu. Já Paul Ricoeur propõe o tripé prova documental; explicação causal/final e composição literária, a narração.⁸⁶ E esta fase da operação historiográfica, a da escrita, liga-se com algo que é anterior a ela, que já não está mais presente⁸⁷, faz remissão da coisa ausente⁸⁸, coisa ausente esta que constitui a pulsão referencial da narrativa. Ainda o próprio Ginzburg nos ensina que “qualquer documento, a despeito de seu caráter direto,

⁷⁹ RICOEUR, Paul. “História/Epistemologia”. In: _____. **A Memória, a História, o Esquecimento**. Campinas/SP: Editora Unicamp, 2007 [2000], p. 258.

⁸⁰ KOSELLECK, op. cit., 2006b, p. 141.

⁸¹ CARDOSO, op. cit., p. 22-23.

⁸² LEVI, Giovanni. Apud: CARDOSO, op. cit., p. 22.

⁸³ KOSELLECK, Reinhart. “A Semântica Histórico-Política dos Conceitos Antitéticos Assimétricos”. In: _____. In: **Futuro Passado: Contribuição à Semântica dos Tempos Históricos** Rio de Janeiro: PUC-Rio Ed., 2006a, p. 196.

⁸⁴ Ibidem.

⁸⁵ GINZBURG, Carlo. “*Unu Testis* – O Extermínio dos Judeus e o Princípio da Realidade.” In: _____. **O Fio e os Rastros: Verdadeiro, Falso, Fictício**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p. 215.

⁸⁶ RICOEUR, op. cit., 2007, p. 263.

⁸⁷ Ibidem, p. 153.

⁸⁸ Ibidem, p. 249.

sempre guarda uma relação altamente problemática com a realidade. Mas a realidade (a coisa em si) existe.”⁸⁹

Koselleck, em outro capítulo da já referida obra, pode também nos ajudar nas reflexões sobre esta dificultosa relação entre as fontes e a verdade/realidade/passado/aquilo que aconteceu, ao argumentar que os eventos que constituem os objetos em exame e que são representados historicamente alimentam-se da ficção do factual. E é o controle das fontes o garantidor do que não pode ser dito. Entretanto, nenhum controle das fontes assegura aquilo que pode ser dito, pois “a realidade propriamente dita” não é mais acessível.⁹⁰ Mas há que se ressaltar:

A constatação de que uma “história” já se encontra previamente configurada antes de tomar a forma de uma linguagem limita não só o potencial de representação como também exige do historiador que se volte necessariamente à fonte em busca de fatos.⁹¹

Mostra-se profícuo neste momento trazermos para a discussão o texto em que Jurandir Malerba trata das contribuições de Norbert Elias e de Pierre Bourdieu para a formação de uma teoria simbólica. Aqui nos valeremos especialmente das reflexões de Malerba que versam sobre o pensamento de Elias, as quais, inclusive, se aproximam de alguns argumentos apresentados anteriormente acerca da complexa relação entre a realidade e suas representações sociais.

Segundo Jurandir Malerba, para Elias a linguagem assim como pode servir como uma representação muito “exata” da realidade pode também ser uma representação muito incorreta, embora não possamos ignorar que a linguagem seja o que uma determinada configuração social tem a necessidade de produzir para orientar-se no mundo, num dado momento de sua existência.⁹² Deste modo: “Se os símbolos de uma língua não fossem minimamente congruentes com a realidade, com os dados que eles pretendem representar, os seres humanos não poderiam sobreviver (...)”⁹³, pensamento este que para Malerba é o epicentro da teoria simbólica de Norbert Elias. Este mesmo, portanto, chega à conclusão do grande perigo que é separar “conhecimento”, “realidade” e “linguagem”⁹⁴, pois o conhecimento pertence à esfera do simbólico, sendo apreendido em sociedade pelo processo de aprendizagem, através de uma língua.⁹⁵

Michel de Certeau de maneira semelhante aponta para a aproximação entre linguagem e realidade quando fala que atentar-se aos pressupostos constituidores do discurso possivelmente ajuda na apreensão da natureza da relação entre ele e o real. Afinal: “A linguagem não tem ela como regra implicar, embora colocando-a como outra que não ela mesma, a realidade da qual fala?”⁹⁶ A prática historiográfica remete-se à ação, a esta prática

⁸⁹ GINZBURG, op. cit., 2007, p. 229.

⁹⁰ KOSELLECK, op. cit., 2006b, p. 141.

⁹¹ Ibidem, p. 133.

⁹² MALERBA, Jurandir. “Para uma Teoria Simbólica: Conexões entre Elias e Bourdieu”. In: CARDOSO, Ciro F.; MALERBA, Jurandir (Orgs.). **Representações: Contribuições a um Debate Transdisciplinar**. Campinas: Papirus, 2000, p. 208.

⁹³ Ibidem.

⁹⁴ Ibidem, p. 211.

⁹⁵ Ibidem, p. 212.

⁹⁶ DE CERTEAU, Michel. “Fazer História. Problemas de Método e Problemas de Sentido”. In: _____. **A Escrita da História**. 3 ed. Rio de Janeiro: Forense, 2011, p. 5.

mencionada já mesmo na expressão, e também à realidade.⁹⁷ O problema, como já demonstrado, tem como ponto nodal a natureza desta relação.

Reinhart Koselleck apresenta uma alternativa para a aporia oriunda da relação entre linguagem/representação e fonte/passado: “Quais explicações são válidas, ou deveriam ser, só pode ser decidido estabelecendo-se um pressuposto teórico.”⁹⁸ Acerca desta proposição o autor faz a ressalva de que o uso de conceitos teóricos não podem reverberar no não uso da ficcionalidade e hipóteses para organizar em uma estrutura narrativa a realidade passada como resultado de algo que fora comprovado empiricamente. No entanto, para isso o pesquisador deve, em sua pesquisa historiográfica, se valer de conceitos históricos que deem conta não só dos eventos passados, mas também devem ser entendidos hoje, por ele mesmo e por aqueles que lerão o seu trabalho.

Nenhum evento pode ser relatado, nenhuma estrutura representada, nenhum processo descrito sem que sejam empregados conceitos históricos que permitam “compreender” e “conceitualizar” [*begreifen*] o passado. Ora, toda a conceitualização [*Begrifflichkeit*] tem alcance mais vasto do que o evento singular que ela ajuda a compreender. (...)

(...) Os conceitos não nos instruem apenas sobre a unicidade de significados (sob nossa perspectiva) anteriores, mas também contêm possibilidades estruturais; colocam em questão traços contemporâneos no que é não-contemporâneo e não pode reduzir-se a uma pura série histórica temporal.⁹⁹

Acerca deste tópico em discussão, podemos retornar a Michel de Certeau ainda que no trecho a ser citado ele esteja refletindo sobre a História do Cristianismo:

Ainda que isso seja uma redundância, é necessário lembrar que uma leitura do passado, por mais controlada que seja pela análise dos documentos, é sempre dirigida por uma leitura do presente. Com efeito, tanto uma quanto outra se organizam em função de problemáticas impostas por uma situação. Elas são conformadas por premissas, quer dizer, por “modelos” de interpretação ligados a uma situação presente do Cristianismo.¹⁰⁰

Ao teorizar sobre os discursos que uma vez ditos, reverberam para além da sua formulação Michel Foucault traz à discussão uma importante observação: “Nós os conhecemos em nosso sistema de cultura: são os textos religiosos ou jurídicos(...)”.¹⁰¹ Como podemos perceber os textos religiosos, classificação na qual se enquadra o grupo documental do qual nos valem em nossa pesquisa, possuem proeminência no processo histórico de manutenção de determinadas concepções e maneiras de se pensar e ver a realidade, como, por exemplo, a intolerância contra a dissidência religiosa no século IV.

A intolerância se origina de uma predisposição comum a todos os humanos de impor suas próprias crenças e convicções¹⁰², baseando-se na certeza de ser o possuidor da verdade

⁹⁷ Ibidem, p. 6.

⁹⁸ KOSELLECK, op. cit., 2006b, p. 141.

⁹⁹ Ibidem, p. 142.

¹⁰⁰ DE CERTEAU, op. cit., 2011, p. 8.

¹⁰¹ FOUCAULT, op. cit., 2006, p. 22.

¹⁰² RICCEUR, Paul. “Etapa Atual do Pensamento sobre a Intolerância.” In: DRUCROCQ, Françoise Barret (org). **A Intolerância**: Foro Internacional sobre a Intolerância. Academia Universal das Culturas. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000, p. 20.

absoluta e no dever de impô-la a todos, até mesmo pela força.¹⁰³ A Igreja por meio de uma crescente, constante e, em termos gerais, bem sucedida aproximação com o poder “secular”, é quem outorgou ao conceito de fé características institucionais e jurídicas, o que reverberou na criação da concepção de ortodoxia, de fidelidade, de bom cristão, e, conseqüentemente, em confluência com a mentalidade coletiva e antagônica das sociedades cristãs, fez surgir também as idéias de heterodoxia, assim como os epítetos degenerativos de infiel, mal cristão, herege, etc.¹⁰⁴

Esta oposição binária que acabamos de descrever acima, como, por exemplo, entre bom cristão e mal cristão, fiel e infiel, remetem-se aos elementos mais primevos da constituição de identidades sociais:

A conceitualização da identidade envolve o exame dos *sistemas classificatórios* que mostram como as relações sociais são organizadas e divididas; por exemplo, ela é dividida em ao menos dois grupos em oposição – “nós e eles”, (...).¹⁰⁵

Este trecho transcrito nos permite argumentar que a identidade é relacional, ou seja, depende de elementos exógenos para a sua existência, sendo marcada pela diferença. Esta diferenciação, por sua vez, pode se apresentar problemática, uma vez que, a despeito da realidade, envolve a negação de similaridades entre os grupos.¹⁰⁶

Aos que são alegadamente diferentes outorga-se o epíteto de “outro”, sustentando esta pretensa distinção pela exclusão.¹⁰⁷ Partindo desta argumentação devemos acrescentar que a identidade é marcada por símbolos, de maneira que a construção da identidade se dá tanto no campo do social, quanto do simbólico.¹⁰⁸ Isto implica em aceitar que a afirmação das identidades possuem conseqüências materiais, de modo que se um grupo for simbolicamente marcado como inimigo, o “outro”, isto terá reverberações reais, pois o grupo será socialmente excluído e terá desvantagens materiais.¹⁰⁹

E este conflito que caracteriza a reificação das identidades surge em um momento particular, são historicamente identificáveis¹¹⁰, de igual forma este conflito tem como pano de fundo reivindicações de caráter essencialista, associando-se, por vezes, a ideia de natureza.¹¹¹ Este essencialismo pode se valer de “verdades” históricas ou “verdades” biológicas. No caso da segunda opção, o corpo se apresenta como um dos “locais” de demarcação das identidades.¹¹²

Ainda sobre as identidades:

Cada cultura tem suas próprias e distintivas formas de classificar o mundo. É pela construção de sistemas classificatórios que a cultura nos propicia os meios pelos quais podemos dar sentido ao mundo social e construir

¹⁰³ MEREU, Italo. “A Intolerância Institucional: Origem e Instauração de um Sistema sempre Dissimulado”. In: DRUCROCQ (org), op. cit., p. 42.

¹⁰⁴ Ibidem, p. 43.

¹⁰⁵ WOODWARD, Kathryn. “Identidade e Diferença: uma Introdução Teórica e Conceitual.” In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). **Identidade e Diferença: a Perspectiva dos Estudos Culturais**. 6ª Ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006, p. 14.

¹⁰⁶ Ibidem, p. 9.

¹⁰⁷ Ibidem.

¹⁰⁸ Ibidem, p. 10.

¹⁰⁹ Ibidem, p. 10; 14.

¹¹⁰ Ibidem, p. 11.

¹¹¹ Ibidem, p. 13.

¹¹² Ibidem, p. 15.

significados. Há entre os membros de uma sociedade, um certo grau de consenso sobre como classificar as coisas a fim de manter a ordem social. Esses sistemas partilhados de significação são, na verdade, o que se entende por cultura.¹¹³

Na Antiguidade Tardia as classificações identitárias coletivas, tais como, cristãos e “heréticos” intentavam uma alegada ordem, originando, portanto, uma cultura.

Retomando os termos básicos dos sistemas classificatórios das identidades (“nós” e “vós”), Koselleck argumenta que “o simples uso destes termos estabelecem inclusões e exclusões, e desta maneira constituem uma condição para que a ação se torne possível”¹¹⁴, pois as identidades adquirem sentido por meio da linguagem e dos sistemas simbólicos pelos quais são representados.¹¹⁵

Há uma vasta produção eclesiástica que objetiva criar e administrar a identidade cristã no período da Antiguidade Tardia, assim como o sexo se apresenta como um elemento simbólico de grande importância neste processo histórico.

Em confluência com as idéias defendidas anteriormente, Michel de Certeau nos adverte que a violência que se encontra marcada a ferro na linguagem, define de onde se fala, e inscreve-se no lugar de onde se fala¹¹⁶, portanto, define se sou “nós” ou se sou “eles”.

Torna-se importante neste momento evocarmos aqui algumas reflexões de Foucault. De acordo com suas argumentações, em toda sociedade a produção discursiva é passível de controle, seleção, organização e redistribuição; e está sujeita a certo número de procedimentos que objetivam conjurar seus poderes e perigos, dominar seu acontecimento aleatório.¹¹⁷ Foucault lista três grandes procedimentos de exclusão, sendo o primeiro deles a “interdição”¹¹⁸ e o segundo a “separação” e a “rejeição”, na qual se enquadram as reflexões anteriores acerca dos elementos constituintes da identidade social, pois alguns elementos discursivos forjariam diferenças atribuídas a alguns seres sociais, os quais receberiam estatutos diferenciados de humanidade, como possuir poderes mágicos, por exemplo, mas que não teriam ela, a humanidade, lhes negado por completo.¹¹⁹

De igual maneira, Koselleck argumenta que tacitamente pelo menos, as classificações históricas, tais como, gregos e bárbaros, cristãos e pagãos, ou piedosos e ímpios, sempre referiram-se à totalidade dos homens, de modo que a humanidade mostra-se imanente a todos os dualismos. Isto muda quando os poderes constituídos fazem uso do terceiro procedimento de exclusão apontado por Michel Foucault.

O terceiro procedimento é o da “oposição entre verdadeiro e falso”, o qual guarda íntima relação com o segundo. O autor evidencia logo que trata-se de uma divisão cuja dinâmica é historicamente constituída com a grande divisão platônica.¹²⁰ cremos que Foucault está, pois, se referindo às concepções de mundo inteligível e de mundo sensível características do pensamento platônico, as quais possuem grande importância para as concepções agostinianas de mundo, realidade e humanidade.

¹¹³ Ibidem, p. 41.

¹¹⁴ KOSELLECK, op. cit., 2006a, p. 191-192.

¹¹⁵ WOODWARD, op. cit., p. 8.

¹¹⁶ DE CERTEAU, Michel. “A Linguagem da Violência”. In: _____. **A Cultura no Plural**. Campinas, São Paulo: Papyrus, 1995, p. 88.

¹¹⁷ FOUCAULT, op. cit., 2006, p. 8-9.

¹¹⁸ Para o autor está é a mais evidente e a mais familiar: “Sabe-se bem que não se tem o direito de dizer tudo, que não se pode falar de tudo em qualquer circunstância, que qualquer um, enfim, não pode falar de qualquer coisa.” In: Ibidem, p. 9. Não nos valeremos desta noção no presente trabalho.

¹¹⁹ Ibidem, p. 10-12.

¹²⁰ Ibidem, p. 13-17.

Sobre ela, a humanidade, Koselleck defende que as coisas mudam quando ela entra na argumentação como uma grandeza política de referência e produz separações em pólos opostos, não obstante a sua pretensão à totalidade.¹²¹ E é justamente isto que ocorre no período da Antiguidade Tardia, quando em um contexto de crescente catolicização da sociedade, incluindo aí as estruturas políticas formais, os pertencentes à cidade do suposto deus único, os cristãos, confundem-se cada vez mais com aqueles integrados à estrutura política vigente.

A partir das reflexões de Kathryn Woodward, Reinhart Koselleck, Michel de Certeau e Michel Foucault, entendemos que a identidade possui como constituinte básico um antagonismo que pode ser exemplificado pela oposição dos elementos “nós” e “vós”/“nós” e “eles”, o que demonstra uma das principais características da identidade, ela é relacional e não é autoreferenciada, sendo dependente de elementos externos a ela para a sua afirmação.

Esta distinção a que nos referimos acima seria sustentada pela exclusão, de modo que o elemento externo, o “vós” ou o “eles”, torna-se o “outro”, um ser pretensamente muito distinto do tomado por padrão; e o estabelecimento deste “outro” dá-se por meio da exclusão. Esta é demarcada por meio de símbolos, entretanto, aceitando as argumentações de Woodward de que esta classificação de indivíduos ou, mais comumente, um grupo de indivíduos como o “outro” tem como agenda um projeto de (re)ordenamento social, fica patente que a exclusão se dá, portanto, no campo do social e do simbólico, ou seja, os grupos classificados como os outros teriam também desvantagens de ordem concreta.

Entendemos, portanto, que a demarcação das identidades liga-se ao elemento da violência e da coerção, pois a classificação de um grupo em “outro” não apenas aponta para uma relação pré-existente, antes, como argumenta Koselleck, esta classificação interfere na realidade, constituindo-se em pressupostos para a ação em sociedade.

Esta violência, como demonstra Michel de Certeau, é verificável na linguagem e justifica-se comumente através de discursos que apelam para a ideia de natureza/natural, como argumenta Foucault quando apresenta as estratégias de separação e rejeição; e oposição entre verdadeiro e falso. A humanidade, como descreve Koselleck, ainda pode se apresentar como grandeza política de referência para uma exclusão institucionalizada, tal qual verificamos existir no século IV.

A importância do sexo para os projetos de poder do mundo tardo-antigo conduziu os dirigentes das instituições de poder a construir estratégias discursivas que almejassem o controle desta sexualidade, de maneira que é comum atribuirmos aos discursos eclesiásticos a característica de repressor. Não nos cabe negar a ligação entre sexualidade e repressão, mas há que se problematizar e matizar a maneira que esta repressão se deu a fim de darmos ao nosso objeto o tratamento mais adequado possível.

Foucault afirma que o termo repressão está ligado à proibição, à inexistência, ao mutismo¹²² e à negação¹²³, de maneira que torna-se completamente inadequado falarmos em repressão sexual para nos referirmos à dinâmica sexual do Ocidente, uma vez que, como as nossas análises demonstram, Agostinho coloca o sexo na ordem do discurso. E como, de igual maneira, esta dissertação comprova, o discurso agostiniano sobre as sexualidades é inconsistente. Como demonstraremos nos dois últimos capítulos, é inegável que Agostinho atribui caráter negativo ao sexo, mas para aqueles leigos que não conseguissem manter a castidade, por exemplo, o sexo poderia ser possível, mesmo que não desejável e mesmo que o bispo não nos forneça informações sobre como esta atividade sexual deveria existir.

¹²¹ KOSELLECK, op. cit., 2006a, p. 219-231.

¹²² FOUCAULT, op. cit., 1988a, p. 12.

¹²³ Ibidem, p. 16.

Entretanto, é óbvio que esta sexualidade não poderia ser totalmente livre, de modo que ela deveria ser regrada; sem mencionarmos que a abstinência também é uma maneira de se lidar com a sexualidade. Como é verificável nas análises documentais sobre as quais apoiamos nossas reflexões, o fato de Agostinho guardar a continência após a sua conversão não afastou o sexo de sua vida, visto o grande número de referências do bispo aos atos sexuais e desejos eróticos.

Sendo assim, defendemos que o termo regramento sexual mostra-se mais adequado para a abordagem da sexualidade no Ocidente cristão do século IV em detrimento da expressão foucaultiana de repressão sexual.

Diante destas teorizações pretendemos confirmar nossa hipótese de que para o processo de regramento sexual na Antiguidade Tardia Agostinho de Hipona utilizou como estratégia um controle do corpo. Assim como este regramento sexual teria sido um importante marcador simbólico para a demarcação da identidade cristã oficial no período, embasando a criação de conceitos não somente antitéticos, ou seja, opostos, mas também assimétricos, que pressupõem hierarquizações em que os cristãos ocupam o topo desta relação e se confundem com a noção de humanos, enquanto os supostamente desviantes, aqueles que discordassem da concepção oficial de cristianismo, ocupariam uma posição subalterna e teriam a sua condição de humanidade posta em risco, estando por isso mesmo sujeitos às mais variadas formas de violência.

Tais concepções agostinianas são caracterizadas pelo que chamamos ao longo do trabalho de “tradução cultural”. Tal conceito é uma das possibilidades de se abordar o fenômeno do contato entre diferentes culturas. Forjada por antropólogos, trata-se, na opinião de Peter Burke, de metáfora linguística de grande proficuidade.¹²⁴

Bronislaw Malinowski, polonês residente na Inglaterra e estudioso da Melanésia, argumentava que aprender uma cultura estrangeira segue a mesma lógica de aprender um outro idioma que não o seu. Entretanto, tal ideia se popularizaria no círculo de Edward Evans-Pritchard nas décadas de 1950 e 1960. As circunstâncias de surgimento do conceito seria a dificuldade de traduzir termos-chave dos povos estudados pelos antropólogos diante da inexistência de equivalente em seu vocabulário. Problema também enfrentado pelos historiadores.¹²⁵

Peter Burke afirma que a validade do conceito não se restringe às discussões ligadas às especulações filosóficas, pois ao entrarmos em contato com qualquer tipo de texto – entendido em seu sentido *lato sensu* – nós traduzimos; ou seja, nós o interpretamos a partir de elementos recorrentes em nossa própria cultura, a partir de equivalentes.¹²⁶

Uma das características do conceito de tradução cultural que o torna uma boa ferramenta intelectual para os historiadores é a ênfase na ação e no conflito. Tradução implica em estratégias e táticas para a “domesticação” do novo; assim como pressupõe a possibilidade de traduções divergentes. Ao historiador cabe não atribuir valores, levando a sua atenção para o conflito, o ponto de vista contrário daqueles de que algum elemento cultural fora apropriado (doadores) e daqueles que empreendem a tradução (receptores).¹²⁷

Este espaço de manobra que dá origem a algo novo e diferente do elemento alvo da tradução é comumente entendido pelos receptores como correção, ajustes, assim como os doadores enxergam aí um erro.¹²⁸

¹²⁴ BURKE, Peter. **Hibridismo Cultural**. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2013, p. 56.

¹²⁵ Ibidem.

¹²⁶ Ibidem, p. 56-58.

¹²⁷ Ibidem, p. 58-59.

¹²⁸ Ibidem, p. 60.

A tradução cultural operacionalizada por Agostinho dos pressupostos neoplatônicos mostram-se de maneira objetiva na abordagem do hiponense sobre o axioma platônico do *logos*, no qual o bispo não terá dificuldades em identificar o *verbum* cristão. Nossas reflexões que demonstram o assunto aqui tratado encontram-se já no segundo capítulo.

4. Fontes e Metodologia

Metodologicamente optamos pela análise de trechos da obra agostiniana *Confessiones* por meio de uma hermenêutica histórica. Esta obra data de fins do século IV, aceitando-se o ano de cerca 397 d. C. para o seu término. Divide-se em treze livros, sendo cada um destes divididos em diversos capítulos. O total de capítulos chega ao número de duzentos e setenta e oito. Assim como outros diversos escritos agostinianos, “Confissões” encontra-se publicada em língua portuguesa e em edição bilíngue latim/espanhol, todas disponíveis para aquisição na forma de livros.

A construção do *corpus* documental se deu pela relevância que nós atribuímos a trechos que tangenciassem o nosso objeto de estudo, sejam aqueles nos quais o bispo faz referência direta às matrizes discursivas sobre as quais apoia as suas argumentações; aborda as questões relativas às sexualidades e reflete sobre os estatutos de humanidade que caracterizariam diferentes grupos sociais, ou, de igual maneira, os trechos nos quais o bispo fornecia resposta às nossas perguntas de maneira não muito clara.

Um exemplo de nosso trabalho a partir do que mencionamos acima é a associação entre elementos sexuais e estatutos diferenciados de humanidade que inferimos em nossa investigação. Esta não se encontra de maneira óbvia nos escritos do bispo, sendo assim, a partir de uma perspectiva indiciária, como quem recolhe provas que comprovem um crime para o qual inexistente uma testemunha ocular, nós recorremos às pistas, insinuações e rastros que nos permitam pôr nossa hipótese à prova.

Quanto ao contexto e às circunstâncias de elaboração da obra, estes serão abordados de maneira mais adequada ao longo da dissertação, especialmente nos dois primeiros capítulos. Há que se ressaltar que trata-se de obra que em nossa sociedade atual enquadramos como autobiográfica, na qual o bispo narra a sua trajetória de vida desde a infância até à conversão ao credo niceno. Para alguns especialistas tratar-se-ia de um reconhecimento público, de uma prestação de contas aos que constantemente o acusariam de não ter abandonado por completo os costumes de sua vida pré-conversão ao cristianismo católico.¹²⁹

Como demonstraremos no primeiro capítulo deste trabalho o Norte da África no século IV era uma região marcada pela dissensão religiosa, com destaque para os cismáticos donatistas e os maniqueístas, religião cristã¹³⁰ considerada herética pela vertente do credo cristão que gozava de apoio dos poderes políticos formais. No caso específico de Agostinho, um converso que antes do credo niceno teria se dedicado durante nove anos ao credo maniqueísta, as “Confissões” seriam uma tentativa de refutar aqueles a quem antes esteve associado.¹³¹

¹²⁹ Cf. Capítulo II, Seção 1, p. 59.

¹³⁰ Conforme já abordamos nesta introdução (Seção 3) distanciamos-nos de uma concepção de História Eclesiástica que pode culminar na diminuição da importância histórica de alguns movimentos religiosos subalternos. Cf. MATA, 2010. A partir desta perspectiva, concordamos com Marcos da Costa, para quem o Maniqueísmo foi uma das grandes religiões da Antiguidade Tardia. Cf. COSTA, op. cit., 2003, p. 112-138. Entretanto, vamos além da perspectiva do autor e, partindo de alguns apontamentos de Samuel Lieu, incluímos o Maniqueísmo dentro da dinâmica de interacionismos culturais e profusão de cristianismos que caracterizam o mundo tardo-antigo. Cf. LIEU, op. cit., p. 279-295.

¹³¹ Sobre a conversão de Agostinho, cf. Capítulo I, Seção 2.

De igual maneira esta seria a intenção do bispo em sua obra *De Vera Religione*, escrito que teria como um dos seus principais objetivos a afirmação da fé cristã católica frente aos supostos erros dos maniqueístas. O motivo primeiro seria convencer disto um amigo a quem anteriormente o eclesiástico teria guiado em direção à religião de Mani.¹³²

No caso de *De Civitate Dei*, o contexto histórico e as circunstâncias são bem diferentes. Agostinho presenciava aspectos bem mais flagrantes da desestruturação das estruturas imperiais, sendo contemporâneo do acontecimento conhecido pela historiografia como Saque de Roma em 410 d. C.. Diante das alegações de que a associação a um novo credo, o cristão, seria a causa premente da degradação do Império Romano, Agostinho viu-se compelido a argumentar a favor de sua crença e, assim, afastar as possibilidades de um retorno ao paganismo de outrora.¹³³

Os trechos dos quais nos valem das obras “A Verdadeira Religião” e “A Cidade de Deus”, não constituem-se em nossos corpo documental principal, entretanto, nos ajudam no delineamento dos pressupostos filosóficos e doutrinários nos quais se baseiam o regramento sexual proposto por Agostinho, o qual reverberou em hierarquizações sociais que previam a desumanização de alguns grupos sociais tidos como destoantes.

Mesmo que os escritos de *De Civitate Dei* estejam mais longe no tempo e tenham sido movidos por circunstâncias específicas de seu tempo histórico, acreditamos que alguns elementos apresentam-se como uma “unidade morfológica”¹³⁴, a qual entendemos existir nas argumentações do bispo sobre pecado, por exemplo, e que encontram-se nas análises feitas por nós no capítulo dois deste trabalho.

A hermenêutica histórica baseia-se especialmente no entendimento dos documentos históricos como provas e evidências¹³⁵, assim como na compreensão como elemento chave¹³⁶. E a busca desta compreensão é alcançada quando se dá atenção não somente aos textos, ou à linguagem, mas à realidade histórica¹³⁷, ou seja, o horizonte hermenêutico deve ser expandido para além dos sentidos e significados das palavras, em benefício da relação entre textos e

¹³² Cf. Capítulo II, Seção 1, p. 59.

¹³³ Cf. Capítulo II, Seção 1, p. 60-61.

¹³⁴ “Tal conceito teórico foi discutido por Ginzburg em sua obra *História Noturna*, e está ligado à recusa da noção de contexto referente ao encadeamento temporais imediatos, onde geralmente impera uma aparente homogeneidade. Ao contrário, a unidade morfológica do objeto tem como cerne às múltiplas experiências, contraditórias e ambíguas, por meio das quais os homens constroem o mundo e suas ações. Logo diz respeito à recusa das sincronias. Ao criticar os estudos sobre a bruxaria existentes até o momento da escrita de sua obra, Ginzburg fala na marcante característica destes autores em prenderem-se ao “suposto fato” em si, e não no significado dele. Acerca disto cabe retomarmos o pensamento de Todorov quando ele afirma que mais importante do que a recorrência de alguns elementos discursivos deve-se atentar para as motivações destes elementos, assim como os mecanismos discursivos de justificação interna deste discurso. Ou seja, dar primazia ao “fato” em detrimento do seu significado impede que o historiador observe os motivos de fundo do processo de construção do discurso intolerante. Ginzburg chama atenção ao fato de que o pressuposto da unidade morfológica não nos autoriza à projeção automática e perigosamente mecânica de conteúdos culturais numa antiguidade demasiado longínqua, ou de um passado remoto, em um período mais atual. Antes, volta-se ao passado longínquo para lançar luz sobre o seu objeto. Desta forma, entendemos que somente a opção por uma análise morfológica nos permitiria o exame daquilo que Ginzburg denomina de estrato profundo existente por trás do processo, inatingível por outros meios.” Cf. VELOSO, op. cit., 2011a; GINZBURG, Carlo. “Introdução.” In: **História Noturna: Decifrando o Sabá**. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 9-37; TODOROV, op. cit.

¹³⁵ BENTIVOGLIO, Julio. *História e Hermenêutica: a Compreensão como um Fundamento do Método Histórico – Percursos em Droysen, Dilthey, Langlois e Seignobos*. **OPIS**: Revista do Departamento de História e Ciências Sociais da Universidade Federal de Goiás/Campus Catalão, Catalão, v. 7, n. 9, Jul/Dez, 2007, p. 67.

¹³⁶ *Ibidem*, p. 68-69.

¹³⁷ *Ibidem*, p. 75.

contextos¹³⁸, um movimento dialógico entre as propriedades da obra discursiva e as propriedades estruturais do seu contexto sócio-histórico.¹³⁹

Desta maneira, a análise dos escritos de Agostinho de Hipona levará em conta o seu enquadramento no que denomina-se de literatura patrística, com suas características comuns, em um contexto de favorecimento do poder da Igreja pelo governo imperial e fortalecimento do poder dos bispos nas cidades; assim como tais escritos serão estudados observando também as suas características próprias, como as concepções agostinianas sobre a sexualidade, as quais atrelam-se à experiências vivenciadas pelo próprio bispo.

Há que se sublinhar que as concepções agostinianas acerca da sexualidade, na maioria das vezes, não se encontram no discurso agostiniano de maneira clara, ou objetiva. Sobre isto, vale a reflexão do historiador italiano Carlo Ginzburg: “o fato de uma fonte não ser objetiva (mas nem mesmo um inventário é ‘objetivo’) não significa que seja inutilizável.”¹⁴⁰

Desta forma, sem correr o risco de cair no que Carlo Ginzburg denomina “positivismo ingênuo” nossa intenção não é “jogar a criança fora junto com a água da bacia – ou, deixando de lado as metáforas, a cultura popular junto com a documentação que dela nos dá uma imagem mais ou menos deformada.”¹⁴¹ Logo, seguiremos às proposições de Ginzburg e por meio de uma metodologia indiciária, daremos atenção aos detalhes, por vezes tão negligenciados na hermenêutica histórica¹⁴². Atentaremos às argumentações do bispo de Hipona acerca de inúmeros aspectos do cotidiano, como, por exemplo, ações ligadas à alimentação, ao vestuário e ao lazer.

A documentação por nós utilizada será entendida como um conjunto de “estratégias discursivas” em que se originam relações de poder; “representações do mundo social (...) determinadas pelos interesses de grupo que as forjam.”¹⁴³ Por meio destas representações aspiramos vislumbrar as práticas sociais¹⁴⁴ nas quais ocorrem os afrontamentos e os conflitos, uma vez que embora as representações aspirem à certa universalidade - elas constituem-se “mecanismos pelos quais um grupo impõe, ou tenta impor, a sua concepção de mundo social, os valores que são seus e o seu domínio.” -, elas estão situadas no que Chartier denomina campo de concorrências. Ou seja, estão sujeitas as ressignificações, desvios e admissões.¹⁴⁵

Os sujeitos alegadamente dados ao excesso, tão criticado por Agostinho, ao se afastarem das noções de “pureza”, “normalidade” e “comunidade sagrada”, não se enquadrariam nos quesitos constituintes da identidade cristã. Como é característico da Antiguidade tardia, a tendência à assimilação entre as idéias de cristão e participante da dinâmica oficial dos poderes políticos instituídos fazia com que os supostamente desviantes das concepções defendidas pelo bispo de Hipona ocupassem uma posição marginal que poderia, às vezes, reverberar em exclusão, não somente na dinâmica religiosa, mas também nas relações políticas institucionais.

¹³⁸ Ibidem, p. 77.

¹³⁹ Cf. discussão empreendida sobre a relação entre estrutura e conjuntura no item Referenciais Teóricos.

¹⁴⁰ GINZBURG, Carlo. **O Queijo e os Vermes**: o Cotidiano e as Idéias de um Moleiro Perseguido pela Inquisição. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 16.

¹⁴¹ Ibidem.

¹⁴² _____. “Sinais: Raízes de um Paradigma Indiciário”. In: _____. **Mitos, Emblemas e Sinais**: Morfologia e História. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 143-179.

¹⁴³ CHARTIER, op. cit., p. 17.

¹⁴⁴ “Na verdade, é preciso pensar e como todas as relações, incluindo as que designamos por relações econômicas ou sociais, se organizam de acordo com lógicas que põem em jogo, em acto, os esquemas de percepção e de apreciação dos diferentes sujeitos sociais, logo as representações constitutivas daquilo que poderá ser denominado uma *cultura*, seja esta comum ao conjunto de uma sociedade ou própria de um determinado grupo”. In: Ibidem, p. 66.

¹⁴⁵ Ibidem, p. 17.

I – AGOSTINHO DE HIPONA E O AMBIENTE POLÍTICO-CULTURAL DE DESENVOLVIMENTO DO SEU PROJETO DE IDENTIDADE CRISTÃ NO SÉCULO IV

1. Agostinho de Hipona, o Sexo e a sua Conversão

Aurelius Augustinus nasceu em Tagaste, província romana da Numídia na África (atual Argélia, Norte da África) no dia 13 de novembro de 354 d. C.; filho de pai pagão que teria se convertido ao cristianismo um pouco antes da morte em 371 d. C. e Mônica, cristã devota.¹⁴⁶

Foi em sua cidade de nascimento que Aurélio Agostinho debutou nos seus estudos, sendo iniciado em gramática, aritmética, latim e grego. Aos onze anos de idade fora enviado a uma cidade maior, Madaura, para um estudo de caráter mais geral. É então que Agostinho teria começado a se destacar entre seus colegas e mestres.¹⁴⁷

O interregno da adolescência é narrado por Agostinho no livro dois de suas “Confissões” como um período de pecados, de entrega aos vícios e dedesejos impuros (*caligine libidinis*).¹⁴⁸ Abordaremos tais declarações do eclesiástico a contento no terceiro capítulo da dissertação.

Em fins da década de 370 d. C. Agostinho fora mandado por seu pai à cidade de Cartago, capital da Numídia, com o intuito de cursar os estudos superiores.¹⁴⁹ Esta etapa de sua vida é narrada no livro três de *Confessiones*. Neste trecho da obra que nos propomos a analisar neste trabalho o bispo mostra-se grato ao pai, o qual, segundo a descrição do próprio Agostinho, mesmo sem possuir condições financeiras abastadas, financiou uma viagem de estudos para que filho pudesse ter maiores chances de proeminência social quando adulto.¹⁵⁰

Mesmo ante a gratidão que sentia pelo pai, Agostinho no mesmo livro três de “Confissões” faz crítica ao seu progenitor que nos aponta o seu posicionamento sobre o sexo. Ele afirma categoricamente que seu pai lamentavelmente se preocupava em prepará-lo para ter as melhores coisas deste mundo, mas não se preocupava se o seu filho vivia castamente.¹⁵¹ Sobre as reflexões agostinianas acerca da castidade, este assunto será abordado adequadamente no item 3.2 do terceiro capítulo.

No ínterim de sua estada em Cartago para os estudos, aos 19 anos o estudante Agostinho de Hipona trava contato com a obra de Cícero, mais especificamente *Hortensius*.¹⁵² O livro, segundo o próprio Agostinho, constava no programa do curso. Sobre a obra o eclesiástico afirma:

Ele mudou o alvo das minhas afeições e encaminhou para Vós, Senhor, as minhas preces transformando as minhas aspirações e desejos. Imediatamente se tornavam vis, a meus olhos, as vãs esperanças. Já ambicionava, com incrível ardor do coração, a Sabedoria imortal. Principiava a levantar-me para voltar para Vós. Não era para limar a linguagem – aperfeiçoamento que,

¹⁴⁶ COSTA, op. cit., 2012, p. 9.

¹⁴⁷ Ibidem.

¹⁴⁸ Cf. nota de rodapé de número 486.

¹⁴⁹ COSTA, op. cit., 2012, p. 10.

¹⁵⁰ Cf. nota de rodapé de número 508.

¹⁵¹ Cf. nota de rodapé de número 509.

¹⁵² AGOSTINHO, op. cit., 2011, Parte I, Livro III, Capítulo IV, p. 63. “*Inter hos ego imbecilla tunc aetate discebam libros eloquentiae, in qua eminere cupiebam fine damnabili et ventoso per gaudia vanitatis humanae, et usitato iam discendi ordine perveneram in librum cuiusdam Ciceronis, cuius linguam fere omnes mirantur, pectus non ita. Sed liber ille ipsius exhortationem continet ad philosophiam et vocatur Hortensius.*” In: AUGUSTINUS, Aurelius. “Confessiones”. In: **Obras de San Agustín**. Texto Bilingüe. Madrid: La Editorial Católica, 1963, p. 131.

segundo o meu parecer, compraria à custa do dinheiro da minha mãe -, não era para limar a linguagem, repito, que utilizava aquele livro – contando eu dezenove anos de idade e havendo já decorrido dois, após a morte de meu pai. Não era o estilo, mas sim o assunto tratado que me persuadia a lê-lo.¹⁵³

Como fica claro a partir da leitura do trecho transcrito, o livro de Cícero teria o instigado acerca de questões filosóficas, em especial a ideia de verdade. Entretanto, a obra não fora suficiente para pôr em paz o jovem de educação cristã por parte materna.¹⁵⁴ Desta maneira ele argumenta sobre a obra em questão:

Uma só coisa me magoava no meio de tão grande ardor; não encontrar aí o nome de Cristo. Porque este nome, segundo disposição da vossa misericórdia, Senhor, este nome do meu Salvador e Filho vosso, bebera-o com o leite materno o meu terno coração, e dele conservava o mais alto apreço. Tudo aquilo de que estivesse ausente este nome, ainda que fosse uma obra literária burilada e verídica, nunca me arrebatava totalmente.¹⁵⁵

Contudo, tampouco os escritos bíblicos conseguiriam arrebatá-lo o curioso leitor que era Agostinho:

Determinei, por isso, dedicar-me ao estudo da Sagrada Escritura, para a conhecer. Vi então uma coisa encoberta para os soberbos, obscura para as crianças, mas humilde no começo, sublime à medida que se avança e velada com mistérios. Não estava ainda disposto a poder entrar nela ou inclinar a cerviz a sua passagem. O que senti, quando tomei nas mãos aquele livro, não foi o que acabo de dizer, senão que me pareceu indigno compará-lo à elegância ciceroniana. A sua simplicidade repugnava ao meu orgulho e a luz da minha inteligência não lhe penetrava o íntimo.¹⁵⁶

Conforme o próprio Agostinho nos informa no capítulo seis de suas *Confessiones*, diante do não bem sucedido contato com os textos bíblicos ele teria se aproximado do maniqueísmo, religião que respondia, ao menos no primeiro momento, aos questionamentos sobre o que o levaria a praticar o mal.¹⁵⁷

¹⁵³ Ibidem. “*Ille vero liber mutavit affectum meum et ad te ipsum, Domine, mutavit preces meas et vota ac desideria mea fecit alia. Viluit mihi repente omnis vana spes et immortalitatem sapientiae concupiscebam aestu cordis incredibili et surgere coeperam, ut ad te redirem. Non enim ad acuendam linguam, quod videbar emere maternis mercedibus, cum agerem annum aetatis undevicesimum iam defuncto patre ante biennium, non ergo ad acuendam linguam referebam illum librum neque mihi locutionem, sed quod loquebatur persuaserat.*” In: Ibidem, p. 131-132.

¹⁵⁴ COSTA, op. cit., 2012, p. 10.

¹⁵⁵ AGOSTINHO, op. cit., 2011, Parte I, Livro III, Capítulo IV, p. 64. “*(...), et hoc solum me in tanta flagrantia refrangebatur, quod nomen Christi non erat ibi, quoniam hoc nomen secundum misericordiam tuam, Domine, hoc nomen salvatoris mei, Filii tui, in ipso adhuc lacte matris tenerum cor meum pie biberat et alte retinebat, et quidquid sine hoc nomine fuisset quamvis litteratum et expoliturum et veridicum non me totum rapiebat.*” In: AUGUSTINUS, op. cit., p. 133.

¹⁵⁶ Ibidem, Parte I, Livro III, Capítulo V, p. 64. “*Itaque institui animum intendere in Scripturas sanctas et videre, quales essent. Et ecce video rem non compertam superbis neque nudatam pueris, sed incessu humilem, successu excelsam et velatam mysteriis, et non eram ego talis, ut intrare in eam possem aut inclinare cervicem ad eius gressus. Non enim sicut modo loquor, ita sensi, cum attendi ad illam scripturam, sed visa est mihi indigna, quam Tullianae dignitati compararem. Tumor enim meus refugiebat modum eius et acies mea non penetrabat interiora eius.*” In: Ibidem.

¹⁵⁷ COSTA, op. cit., 2012, p. 11.

O maniqueísmo foi uma religião, de caráter filosófico tal qual o cristianismo, fundada por Mani e que teria se originado na Pérsia a partir dos interacionismos entre a doutrina de Zoroastro e o cristianismo.¹⁵⁸

De acordo com informações existentes em escritos atribuídos ao próprio Mani, acredita-se que ele tenha nascido em 14 de abril de 216 d. C. em uma aldeia rural localizada entre os rios Eufrates e Tigre, na Babilônia do Norte, não muito distante da atual Bagdá. O seu local de nascimento explica um dos epítetos pelo qual Mani seria também conhecido, “o babilônico”.¹⁵⁹

Quanto às suas origens familiares Mani não nos legou nenhuma informação em seus próprios escritos. Nunes Costa afirma que o que sabemos se dá através dos textos de seus seguidores. Entretanto, fica claro que tratar-se-ia de uma reelaboração da história de Jesus, o que pode ser explicado pela consideração que os maniqueístas teriam de que Mani seria o enviado, o qual teria sido anunciado por Cristo. Sendo assim, da mesma forma que José fora alegadamente ligado à uma antiga família real de Israel, ao pai de Mani atribuíram descendência nobre; quanto à sua mãe, nomearam-na Maria. As “coincidências” não param por aí, pois ainda há semelhanças nos supostos relatos das infâncias de Jesus e de Mani.¹⁶⁰

Marcos Roberto Nunes Costa afirma que por meio de um enciclopedista árabe de nome Ibn al-Nadim temos conhecimento de que o pai de Mani teria criado uma religião na qual o filho fora criado até a juventude. Certo dia ao frequentar um templo de uma espécie iraniana do sabeísmo astrológico do deus Hermes, cujos preceitos envolviam elementos sexuais, o pai de Mani teria ouvido uma voz que o ordenava a abster-se da ingestão de carnes, de vinhos e de relações sexuais.¹⁶¹

A aparição teria ocorrido por três vezes até que o progenitor do futuro líder maniqueísta decidisse acatar as ordens e fundar uma comunidade religiosa em associação aos seguidores de Aleixo, nas proximidades de Dastumisan. Os seguidores de Aleixo, denominados helxassaítas, seguiam uma doutrina supostamente revelada ao seu mestre, na qual há elementos de práticas judaicas, dogmas cristãos e práticas mágicas, reverberando em pressupostos de vida que se assemelhavam aos escutados pelo pai de Mani nas alegadas revelações que tivera.¹⁶²

Mani teria vivido sob a tutela dos helxassaítas, para a qual teria sido levado por seu pai aos quatro anos de idade, até os seus vinte e quatro anos. Nesta idade, após longo período de desavenças com as doutrinas seguidas pela comunidade, Mani teria acatado as ordens de alegadas visões e dado início a uma nova religião.¹⁶³

De acordo com a tradição maniqueísta, no ano de 228 d. C., no dia primeiro do mês de abril, o babilônico teria recebido a primeira visita do anjo mensageiro do Reino da Luz, o qual o teria falado sobre a necessidade de uma nova religião. Tal aparição, segundo os estudiosos do maniqueísmo, é um espelhamento da narrativa encontrada no verso vinte e seis do livro quatorze do evangelho de João, no qual encontramos: “Mas o Paráclito, o Espírito Santo, que o Pai enviará em meu nome, vos ensinará tudo e vos recordará tudo o que vos disse.”¹⁶⁴ De acordo com Nunes Costa, baseando-se nos evangelhos apócrifos do apóstolo Tomás, Mani interpretou o anjo mensageiro como o próprio Jesus, que teria vindo anunciar a nova religião

¹⁵⁸ Ibidem.

¹⁵⁹ Idem, op. cit., 2003, p. 25.

¹⁶⁰ Ibidem, p. 26-27.

¹⁶¹ Ibidem, p. 27.

¹⁶² Ibidem, p. 27-28.

¹⁶³ Ibidem, p. 27-36.

¹⁶⁴ BÍBLIA DE JERUSALÉM. Tradução da Vulgata de Jerônimo, 347-419 d.C. São Paulo: Paulus, 2002, Livro João, Capítulo 14, Verso 26.

ao seu irmão gêmeo (Mani, o Paraclete), já que para aos maniqueístas o fundador de sua religião seria o enviado de Cristo.¹⁶⁵

Sendo ainda muito jovem após a primeira aparição do anjo, Mani teria continuado com seu pai na comunidade para onde havia sido levado.¹⁶⁶ Entretanto, se estabeleceria no seio da comunidade uma série de dissensões provocadas por Mani¹⁶⁷, conflitos estes que aludiriam, mais uma vez, à vida de Jesus, pois tal como Jesus teria entrada em controvérsias antijudaizantes, como descrito nos evangelhos, o jovem babilônico também discutiria com as autoridades de sua comunidade.¹⁶⁸

Doze anos após a primeira aparição o mesmo anjo mensageiro teria retornado, momento no qual então teria revelado supostos mistérios insondáveis e dado as ordens de proclamar a conjectural verdade revelada. Entretanto, foi somente dois anos após a última aparição do anjo que Mani teria começado a anunciar a sua religião, a qual se caracterizava pela prática, pela missão. E apenas com o passar do tempo que as ideias religiosas do maniqueísmo foram formuladas e ganharam a forma escrita.¹⁶⁹

Após inconstante relacionamento com o Império Persa, Mani teria sido encarcerado, crucificado e esfolado no ano de 277 d. C., aos sessenta e um anos de idade. Após a sua morte de caráter martiriológica sua pele teria sido exposta em um templo ariano. Nunes Costa salienta que, tal qual os outros grupos cristãos descreveram o martírio e a crucificação de Cristo, os seguidores de Mani o fizeram com o do seu líder.¹⁷⁰

Samuel Lieu argumenta que o maniqueísmo foi uma religião de caráter universalista criada, não para imitar outras religiões, mas sim ultrapassar outras religiões do mundo tardo-antigo, absorvendo os seguidores destas.¹⁷¹ Ainda de acordo com Lieu, a religião maniqueísta teria adentrado o território do Império Romano através das fronteiras e contatos entre este e o Império Sassânida. Durante o reinado de Shapur I, Mani teria tido autorização para pregar a fé maniqueísta, trabalho missionário este que teria sido bem realizado.¹⁷²

Outra importante observação feita por Samuel Lieu diz respeito à maneira de se enquadrar o credo maniqueísta. Se por um lado os avanços metodológicos nos permitem analisar o material empírico de maneira menos ingênua e a aproximação com novas teorias antropológicas nos levam a “olhar para o passado” por meio de uma relação de alteridade, não há divergência no que concerne a denominar a fé maniqueísta uma religião, tal qual as muitas outras cujas existências caracterizam a Antiguidade Tardia; entretanto, como falar do Ocidente tardo-antigo é abordar o surgimento e o embate entre diversos cristianismos, seria absurdo considerarmos o maniqueísmo uma das possibilidades de entender o credo cristão?

Lieu não faz nenhuma assertiva que responda ao questionamento de maneira mais taxativa, entretanto insiste na necessidade de novas pesquisas que se dediquem à esta problemática, assim como faz alguns apontamentos importantes, como os dados inferidos de documentos recém encontrados que nos garantem que algumas comunidades maniqueístas dos séculos III e IV se autodenominavam legitimamente cristãs.¹⁷³

Nos capítulos que se seguem nós retomaremos algumas vezes as características e principais pressupostos defendidos pelos seguidores de Mani. Cabe aqui não deixar de

¹⁶⁵ COSTA, op. cit., 2003, p. 31-32.

¹⁶⁶ Ibidem, p. 32.

¹⁶⁷ Ibidem, p. 32-34.

¹⁶⁸ Ibidem, p. 34.

¹⁶⁹ Ibidem, p. 34-36.

¹⁷⁰ Ibidem, p. 36-37.

¹⁷¹ LIEU, op.cit., p. 279.

¹⁷² Ibidem, p. 286.

¹⁷³ Ibidem, p. 288-294.

abordarmos que a tese fundamental do maniqueísmo era um dualismo que encontrava sua expressão primordial na própria relação entre o corpo humano (que seria completamente mal) e o espírito (que seria parte da divindade da Luz).¹⁷⁴

Conduzindo tais reflexões maniqueístas para a prática, isto implicaria na não responsabilização do suposto pecador diante do alegado pecado. Conforme abordaremos no terceiro capítulo da dissertação, mais especificamente na segunda seção dele, Agostinho em “Confissões” declara que, uma vez maniqueu, não creditaria o pecado a si, mas sim ao que os maniqueus denominam de outra natureza.¹⁷⁵

As leituras previstas no curso em Cartago, de filósofos gregos e latinos, não tardaram a criar uma atmosfera de insatisfação ante às respostas maniqueístas para as especulações sobre os seres e a natureza do mal, as quais tanto incomodariam Agostinho.¹⁷⁶ Após nove anos dedicados ao maniqueísmo, Agostinho, em 383 d. C. abandona então a religião de Mani.¹⁷⁷ Como demonstraremos no próximo capítulo da dissertação, Agostinho então se aproxima de escritos neoplatônicos, sobre os quais irá empreender uma tradução cultural a partir dos pressupostos cristãos, identificando nos escritos pagãos diversos elementos característicos do cristianismo.

Em 386 d. C. Aurélio Agostinho encontra-se nesta situação:

Ó esperança minha desde a mocidade, onde estáveis e para onde vos apartastes? Nos fostes Vós quem me criou, quem me distinguiu dos animais da terra e me fez mais sábio do que as aves do céu? E contudo caminhava por trevas e resvaladouros e vos procurava antes de mim, sem descobrir o Deus no meu coração. Tinha chegado à profundeza do mar. Desconfiava e desesperava encontrar a verdade.¹⁷⁸

Era o fim do mês de agosto do ano de 386 d. C.¹⁷⁹ quando Agostinho então com 32 anos, já em sua fase adulta, teria completado o longo processo que, segundo a sua crença, pôs fim ao seu desespero em encontrar a verdade.

Acompanhado de um de seus amigos íntimos, de nome Alípio, o qual não o abandonou no momento em que sua angústia e desespero parecem ter alcançado o seu ápice¹⁸⁰, Agostinho, em mais um momento de reflexão sobre a sua vida, cai em uma verdadeira profusão de lágrimas¹⁸¹. Decidiu então afastar-se do amigo, por causa do embaraço, retira-se à sombra de uma figueira e encorajado pela solidão chora novamente de

¹⁷⁴ Ibidem, p. 282.

¹⁷⁵ Cf. nota de rodapé de número 459.

¹⁷⁶ COSTA, op. cit., 2012, p. 11.

¹⁷⁷ Ibidem, p. 12.

¹⁷⁸ AGOSTINHO, op. cit.; 2011, Parte I, Livro VI, Capítulo I, p. 116. “*Spes mea a iuventute mea, ubi mihi eras et quo recesseras? An vero non tu feceras me et discreveras me a quadrupedibus et a volatilibus caeli sapientiore me feceras? Et ambulabam per tenebras et lubricum et quaerebam te foris a me et non inveniebam Deum cordis mei; et veneram in profundum maris et diffidebam et desperabam de inventione veri.*” In: AUGUSTINUS, op. cit., p. 221.

¹⁷⁹ BROWN, op. cit., 2008, p. 90.

¹⁸⁰ AGOSTINHO, op. cit., 2011, Parte I, Livro VIII, Capítulo XI, p. 184. “*At Alypius affixus lateri meo inusitati motus mei exitum tacitus opperiebatur.*” In: AUGUSTINUS, op. cit., p. 326.

¹⁸¹ Ibidem, Parte I, Livro VIII, Capítulo XII, p. 184. “*Ubi vero a fundo arcano alta consideratio traxit et congescit totam miseriam meam in conspectu cordis mei, oborta est procella ingens ferens ingentem imbrem lacrimarum.*” In: Ibidem, p. 327.

maneira compulsiva. Declararia tempos depois que dois rios brotaram de seus olhos em tal ocasião.¹⁸²

É quando em um momento de verdadeira discussão com deus¹⁸³, quando era oprimido “pela mais amarga dor” em seu coração¹⁸⁴, Agostinho escuta vindo da casa vizinha uma voz infantil que cantava repetidamente: “Toma e lê, toma e lê” (*tolle lege, tolle lege*). Mais que depressa então ele muda o seu semblante e vasculha sua mente à procura de alguma brincadeira infantil que se valesse de tais expressões. Memória não encontrada, levanta-se reprimindo as lágrimas que insistiam em cair e entende aquela voz como socorro divino à sua angústia e ao seu desespero. Cabia agora apenas abrir “o livro” e ler o primeiro trecho que encontrasse, assim mesmo, como alguém que consulta a um oráculo.¹⁸⁵

Rapidamente o futuro bispo de Hipona retorna para o local onde deixara o seu amigo Alípio sentado, pois ali também estava o livro do Apóstolo Paulo que deixara ao se levantar motivado pela vergonha do amigo. Pega o livro, o abre e lê o verso treze do décimo terceiro capítulo do livro de Romanos: “Não caminheis em glotonarias e embriaguez, não nos prazeres impuros do leito e em leviandades, não em contendas e rixas; mas revesti-vos de nosso senhor Jesus Cristo e não cuideis de satisfazer os desejos da carne”¹⁸⁶

Agostinho não lera mais nada. Não julgara necessário: “Apenas acabei de ler estas frases, penetrou-me no coração uma espécie de luz serena, e todas as trevas da dúvida fugiram.”¹⁸⁷

É com este episódio narrado no capítulo oitavo de suas “Confissões” que o já bispo de Hipona narra a sua conversão, precedida por inúmeros momentos, assim descritos pelo próprio, de angústia e desespero.

Agostinho definiu a idade de dezenove anos como marco inicial de seu desejo pelo saber, o qual urgiria cada vez mais em seu interior. Afirmava que uma vez encontrada a verdade seriam então abandonadas o que ele denominava vãs esperanças e enganosas loucuras das paixões. Contudo, aos trinta anos constatou que continuava preso ao que chamou de

¹⁸² Ibidem. “*Et ut totum effunderem cum vocibus suis, surrexi ab Alypio (solitudo mihi ad negotium flendi aptior suggereretur) et secessi remotius, quam ut posset mihi onerosa esse etiam eius praesentia. Sic tunc eram, et ille sensit; nescio quid enim, puto, dixeram, in quo apparebat sonus vocis meae iam fletu gravidus, et sic surrexeram. Mansit ergo ille ubi sedebamus nimie stupens. Ego sub quadam fici arbore stravi me nescio quomodo et dimisi habenas lacrimis, et proruperunt flumina oculorum meorum, acceptabile sacrificium tuum, (...).*” Ibidem.

¹⁸³“Dirigi-vos muitas perguntas, não por estas mesmas palavras, mas por outras do mesmo teor: ‘E Vós, Senhor, até quando? Até quando continuareis irritado? Não vos lembreis das minhas iniquidades.’ Sentia ainda que elas me prendiam. Soltava gritos lamentosos: ‘Por quanto tempo, por quanto tempo andarei a clamar: Amanhã, amanhã? Por que há de ser agora? Por que o termo das minhas torpezas não há de vir nesta hora?’” In: Ibidem. “*(...), et non quidem his verbis, sed in hac sententia multa dixi tibi: Et tu, Domine, usquequo? Usquequo, Domine, irasceris in finem? Ne memor fueris iniquitatum nostrarum antiquarum. Sentiebam enim eis me teneri. Iactabam voces miserabiles: ‘Quamdiu, quamdiu: “cras et cras”? Quare non modo? Quare non hac hora finis turpitudinis meae?’.*” In: Ibidem.

¹⁸⁴ Ibidem, p. 185. “*Dicebam haec et flebam amarissima contritione cordis mei.*” In: Ibidem.

¹⁸⁵ Ibidem. “*Et ecce audio vocem de vicina domo cum cantu dicentis et crebro repetentis quasi pueri an puellae, nescio: “Tolle lege, tolle lege”. Statimque mutato vultu intentissimus cogitare coepi, utrumnam solerent pueri in aliquo genere ludendi cantitare tale aliquid, nec occurrebat omnino audisse me usquam repressoque impetu lacrimarum surrexi nihil aliud interpretans divinitus mihi iuberi, nisi ut aperirem codicem et legerem quod primum caput invenissem.*” In: Ibidem, p. 327-328.

¹⁸⁶ Ibidem. “*Itaque concitus redii in eum locum, ubi sedebat Alypius; ibi enim posueram codicem Apostoli, cum inde surrexeram. Arripui, aperui et legi in silentio capitulum, quo primum coniecti sunt oculi mei: ‘Non in comessionibus et ebrietatibus, non in cubilibus et impudiciis, non in contentione et aemulatione, sed induite Dominum Iesum Christum et carnis providentiam ne feceritis in concupiscentiis.’*” In: Ibidem, p. 328.

¹⁸⁷ Ibidem. “*Nec ultra volui legere nec opus erat. Statim quippe cum fine huiusce sententiae quasi luce securitatis infusa cordi meo omnes dubitationis tenebrae diffugerunt.*” In: Ibidem.

lodaçal, assim como o fato de que continuaria ávido pelos gozos da vida. Mas, embora reticente, nunca desistira de encontrá-la: “Amanhã encontrá-la-ei; oh! a verdade aparecer-me-á com evidência e possuí-la-ei; (...)”¹⁸⁸.

O longo processo de completa aceitação da suposta “verdade” cristã teve como epicentro preocupações sexuais, como ele mesmo, o nosso autor, nos mostra.

Ao comentar sobre Ambrósio, a quem muito admirava¹⁸⁹, e o responsável por lançá-lhe a dúvida sobre o pensamento maniqueísta em favorecimento da doutrina cristã¹⁹⁰, Agostinho certa vez afirmara acerca da honradez do bispo, mas dava uma coloração acentuada a assertiva de que seu celibato parecia difícil.¹⁹¹

Tendo conhecido os prazeres do sexo desde a sua juventude, nosso autor afirma que desde jovem havia pedido a deus a castidade, contudo de uma maneira bastante curiosa: “Dá-me a castidade e a continência, mas não já”, pois tinha receio de que deus atendendo-o desse fim à concupiscência da sua carne, a qual mais queria saciar que extinguir.¹⁹² Adia assim, dia após dia, o seu comprometimento total com a religião cristã nicena, uma vez que considerava desgraçada uma vida privada das carícias de mulher, assim como ignorava o fato de que quem supostamente forneceria a força para a vivência celibatária seria deus por meio de sua graça.¹⁹³

Pois foi com o episódio de tons dramáticos da sua conversão que Agostinho pôs fim ao que denominava de cativo da concupiscência da carne¹⁹⁴; tendo o sexo um papel capital no seu longo trajeto de busca da “verdade”, continuou tendo um papel fundamental na doutrina cristã desenvolvida pelo converso, constituindo-se assim em um elemento universalista da fé cristã, acabou reverberando em uma concepção de legitimidade do próprio ser, em uma concepção de existência.

¹⁸⁸ Ibidem, Parte I, Livro VI, Capítulo XI, p. 131-132. “*Et ego maxime mirabar satagens et recolens, quam longum tempus esset ab undevicesimo anno aetatis meae, quo fervere coeperam studio sapientiae, disponens ea inventa relinquere omnes vanarum cupiditatum spes inanes et insanias mendaces. Et ecce iam tricenariam aetatem gerebam in eodem luto haesitans aviditate fruendi praesentibus fugientibus et dissipantibus me, dum dico: ‘Cras inveniam; ecce manifestum apparebit et tenebo; (...)’.*” In: Ibidem, p. 242.

¹⁸⁹ Ibidem, Parte I, Livro VI, Capítulo III, p. 118. “*Nec iam ingemescebam orando, ut subvenires mihi, sed ad quaerendum intentus et ad disserendum inquietus erat animus meus, ipsumque Ambrosium felicem quemdam hominem secundum saeculum opinabar, quem sic tantae potestates honorarent: caelibatus tantum eius mihi laboriosus videbatur: (...)’.*” In: Ibidem, p. 224.

¹⁹⁰ “Ela amava a este homem como um anjo de Deus, porque sabia que fora ele quem me tinha levado a flutuar nesta dúvida. Antevia, com absoluta certeza que eu ia passar da doença para a saúde, depois de sofrer de perigo um perigo mais grave, o dessa dúvida, que era o paroxismo das enfermidades que os médicos chamam estado crítico.” In: Ibidem, Parte I, Livro VI, Capítulo I, p. 117. “*Diligebat autem illum virum sicut angelum Dei, quod per illum cognoverat me interim ad illam ancipitem fluctuationem iam esse perductum, per quam transitorium me ab aegritudine ad sanitatem intercurrente artiore periculo quasi per accessionem, quam criticam medici vocant, certa praesumebat.*” In: Ibidem, p. 222.

¹⁹¹ Cf. nota de rodapé de número 189.

¹⁹² AGOSTINHO, op. cit; 2011, Parte I, Livro VIII, Capítulo VII, p. 177. “*At ego adulescens miser valde, miser in exordio ipsius adolescentiae, etiam petieram a te castitatem et dixeram: ‘Da mihi castitatem et continentiam, sed noli modo’. Timebam enim, ne me cito exaudires et cito sanares a morbo concupiscentiae, quem malebam expleri quam extinguere.*” In: Ibidem, p. 316.

¹⁹³ Ibidem, Parte I, Livro VI, Capítulo XI, p. 133. “*Cum haec dicebam et alternabant hi venti et impellebant huc atque illuc cor meum, transibant tempora, et tardabam ‘converti ad Dominum’ et differebam ‘de die in diem’ vivere in te et non differebam quotidie in memetipso mori; amans beatam vitam timebam illam in sede sua et ab ea fugiens quaerebam eam. Putabam enim me miserum fore nimis, si feminae privarer amplexibus, et medicinam misericordiae tuae ad eandem infirmitatem sanandam non cogitabam, quia expertus non eram, et propriarum virium credebam esse continentiam, quarum mihi non eram conscius, cum tam stultus essem, ut nescirem, sicut scriptum est, neminem posse esse continentem, nisi tu dederis. Utique dares, si gemitu interno pulsarem aures tuas et fide solida in te iactarem curam meam.*” Ibidem, p. 244.

¹⁹⁴ Cf. Capítulo II, Seção 2, Item 2.3.

Após a sua conversão Agostinho então aceita a oferta de um amigo, o qual põe a sua disposição uma casa de campo, e parte para a região de Cassiciaco, próxima a Milão. Com ele foram seus amigos e sua mãe, Mônica. O intuito seria o de se preparar, sob a tutela de Ambrósio, para o batismo.¹⁹⁵ Peter Brown salienta que a ida de Agostinho para a região de Cassiciaco em setembro de 386 d. C. parece inserir-se em uma tradição do “ócio criativo”. O autor sustenta que o próprio Agostinho se referiria a este período posteriormente como um tempo de “ócio da vida cristã”.¹⁹⁶

Esta tradição que remonta à tradição filosófica do retiro para a contemplação constituiria o pano de fundo da vida de Agostinho até a sua ordenação em 391 d. C.. Brown argumenta que para muitos esta vida de reclusão poderia reverberar na organização de uma comunidade.¹⁹⁷ Como demonstraremos no quarto capítulo da dissertação, tal ideia fizera parte dos planos de Aurélio Agostinho e seus amigos.

No ano seguinte a sua conversão Agostinho retorna à Milão para ser batizado pelo bispo Ambrósio, o que aconteceria no dia 25 de abril de 387 d. C. Após o acontecimento seu propósito seria retornar à Tagaste, sua terra natal, e lá se estabelecer em uma comunidade religiosa com seus amigos.¹⁹⁸ Sobre os planos de Agostinho Peter Brown argumenta:

Entretanto, embora o ideal de Agostinho pudesse ser o de um recluso neoplatônico, a única alternativa que agora lhe era possível imaginar para este ideal era a vida ativa de um bispo católico. Isso porque, em Tagaste, ele se viu frente a frente com a vida organizada da Igreja africana. Em Milão isso não havia acontecido: ele era um estrangeiro, circulando entre as muitas rodas intelectuais de uma cidade grande. Agora, essa distância média de neutralidade havia desaparecido: em Tagaste, Agostinho era um cidadão do lugar, que retornara para uma pequena comunidade numa província em que a Igreja católica estava particularmente cônica de sua posição entre inimigos poderosos – pagãos, maniqueístas e donatistas cismáticos.¹⁹⁹

Agostinho muito insistiu que não gostaria de ser sacerdote, porém o que tentou evitar logo aconteceu. Em uma viagem à cidade de Hipona para visitar um amigo a quem estaria interessado em ganhar para o cristianismo e levá-lo a viver com seu grupo de amigos em Tagaste, Agostinho fora aclamado sacerdote.²⁰⁰ Brown nos informa que tratava-se de acontecimento muito comum na Antiguidade Tardia, um cristão publicamente reconhecido como devoto ser “levado” ao sacerdócio por aclamação popular.²⁰¹

Era então o ano de 391 d. C., e aos trinta e sete anos Agostinho era ordenado sacerdote. Quatro anos após seria consagrado bispo-auxiliar, cargo que exerceria por pouco tempo, uma vez que cerca de um ano após esta consagração o bispo titular de Hipona, Valério, morreria, deixando assim o posto para Aurélio Agostinho tornar-se então o bispo da cidade de Hipona no norte da África, cargo exercido durante 36 anos.²⁰²

¹⁹⁵ COSTA, op. cit., 2012, p. 15-16.

¹⁹⁶ BROWN, op. cit., 2008, p. 141.

¹⁹⁷ Ibidem.

¹⁹⁸ COSTA, op. cit., 2012, p. 16.

¹⁹⁹ BROWN, op. cit., 2008, p. 164.

²⁰⁰ Ibidem, p. 171-172; COSTA, op. cit., 2012, p. 16-17.

²⁰¹ BROWN, op. cit., 2008, p. 171.

²⁰² COSTA, op. cit., 2012, p. 17.

2. A Antiguidade Tardia

O alargamento do horizonte hermenêutico²⁰³ prevê a conjugação das abordagens descritivas (mais gerais e ligadas às estruturas) e narrativas (mais específicas e que se remetem mais aos eventos, aos acontecimentos mais recortados; que dizem mais respeito ao texto).²⁰⁴

Em consonância com tais reflexões, entendemos que o contexto da Antiguidade Tardia não pode ser a única chave explicativa para uma adequada compreensão do processo histórico de construção identitária cristã proposta por Agostinho de Hipona, mas tampouco pode ser colocado à parte em um sério trabalho historiográfico.

A opção pelo termo Antiguidade Tardia em detrimento da expressão Baixo Império Romano mostra-se em harmonia com nossa abordagem culturalista, ao mesmo tempo que também explicita tal opção.²⁰⁵ Henri-Irénée Marrou e Peter Brown, historiadores considerados baluartes da corrente interpretativa escolhida por nós, defendem que as tentativas de compreensão do Império Romano a partir do século III devem dar especial atenção aos acontecimentos singulares e de grande importância do período.

Desse modo, os autores concluem que o fim do Mundo Antigo não pode e nem deve ser visto como um período de decadência, queda ou declínio, mas sim de surgimento de novas concepções religiosas e estéticas, de novas invenções e técnicas artísticas que exercem uma inegável influência sobre as sociedades posteriores.²⁰⁶

Como características mais gerais deste processo histórico de fim da Civilização Antiga e surgimento de uma Idade Média incipiente, podemos destacar: o estabelecimento de uma nova maneira de interpretar a realidade, por meio do cristianismo; paulatina superação do escravismo como mão-de-obra e o estabelecimento de uma nova organização sociopolítica baseada em relações pessoais; e o enfraquecimento paulatino da autoridade imperial.²⁰⁷

Nossa escolha por uma abordagem que privilegia as relações culturais parte de uma concepção não hierarquizante de cultura. Seguimos, portanto, uma tradição interpretativa denominada pela historiadora Regina da Cunha Bustamante como perspectiva “pós-colonial.” Essa corrente interpretativa, de acordo com a historiadora citada, dá atenção à pluralidade, ao dinamismo e ao hibridismo que caracterizam as experiências histórico-culturais.²⁰⁸

É de acordo com esta perspectiva apontada por Bustamante que se situa a nossa proposta de análise da literatura agostiniana, pois: “A identidade dos grupos é construída a partir das interações culturais, historicamente verificáveis.”²⁰⁹ A autora ainda insiste: “as formas de identidade e alteridade são específicas de um contexto histórico e social

²⁰³ Cf. Introdução, Seção 3.

²⁰⁴ Cf. idem a nota de rodapé de 203.

²⁰⁵ Existem diversas propostas interpretativas acerca do período histórico de desarticulação das estruturas imperiais no Ocidente. Para um breve panorama sobre o assunto, cf.: SILVA, Gilvan Ventura da.; MENDES, Norma Musco. “Diocleciano e Constantino: a Construção do *DOMINATO*.” In: _____. (Orgs.) **Repensando o Império Romano: Perspectiva Socioeconômica, Política e Cultural**. Rio de Janeiro; Vitória, ES: Mauad, EDUFES, 2006, p. 193-196. Embora não concordemos com as hipóteses de Arther Ferrill sobre o porquê da queda do Império Romano, o primeiro capítulo traz boa discussão sobre as diferentes matrizes interpretativas deste processo histórico. Cf. FERRILL, Arther. “Declínio e Queda de Roma.” In: _____. **A Queda do Império Romano: a Explicação Militar**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1989, p. 13-24.

²⁰⁶ SILVA; MENDES, op. cit., p. 195.

²⁰⁷ Idem, p. 195-196.

²⁰⁸ BUSTAMANTE, Regina Maria da Cunha. “Práticas culturais no Império Romano: entre a Unidade e a Diversidade.” In: SILVA; MENDES (Orgs.), op. cit., p. 110-111.

²⁰⁹ Idem, p. 111.

determinado, tanto no tocante aos processos internos da sociedade quanto às suas relações e aos contatos com outras sociedades.”²¹⁰ Em nossa dissertação isto é verificável já no próximo capítulo, ao abordarmos as relações entre as reflexões agostinianas sobre o cristianismo e o neoplatonismo, por exemplo.

Os historiadores, especialmente aqueles que partem de uma perspectiva culturalista, ao abordarem o contexto romano do qual estamos tratando consentem em caracterizar tal período por uma série de “interacionismos culturais”, sobressaindo em especial três grandes eixos, germanismo, cristianismo e romanismo, os quais se encontram em diferentes graus no estrato cultural tardo-antigo.²¹¹ Ainda sobre este assunto:

O *Romanismo* citado acima caracteriza-se na cultura tardo-antiga e medieval também pela preservação de um imaginário imperial, ligado à grandeza e magnificência características do Império Romano. No entanto, diferente do que comumente se pensa, esta idéia de império não está ligada apenas à instituições políticas ou militares formais, antes, como nos ensina a historiadora Norma Musco Mendes, devemos entender “*império como uma organização relacional formal ou informal para o controle da soberania política sobre um amplo território que apresenta caráter multiétnico (...)*”, de modo que “*a sua sobrevivência não está ligada meramente às forças de coerção e aos atos de acumulação de riqueza.*” (MENDES, 2010, p. 4).²¹²

Acerca do romanismo, que certamente influenciou o projeto agostiniano de identidade cristã, o primeiro elemento que nos vem à lembrança é o neoplatonismo que influenciaria os escritos do bispo de Hipona, mas outros elementos também se impõem. A especialista em Império Romano Norma Musco Mendes nos indica que Júlio Cesar, ainda no I século a. C. já possuía o ideal universalista unificador e integrador que caracterizou não somente o Império Romano, mas também o projeto de poder da Igreja em processo de institucionalização no século IV d. C.²¹³

A mesma autora também coloca em evidência que Otávio, conhecido pela historiografia como o primeiro imperador romano, utilizando-se de sua retórica, argumentaria que após ter findado com as dissensões internas de Roma tomou posse do poder através de consenso universal.²¹⁴

No ano 18 a. C. o mesmo Otávio Augusto foi nomeado pelo Senado Romano o responsável pelo *cura morum et legum*, de maneira que seria sua atribuição velar pelos costumes e pela lei. Ou seja, a identidade política do *princeps* confunde-se com a tutoria de todo processo decisório seja ele de caráter civil ou militar.²¹⁵ Tal preceito ligava-se à percepção de que Roma estaria adentrando em uma nova era, na qual deveria organizar e controlar o mundo conhecido.²¹⁶ Verifica-se a ideia de Roma como protetora e difusora do mundo civilizado, papel este que a *ecclesia* paulatinamente chamará para si.

²¹⁰ Ibidem.

²¹¹ VELOSO, Wendell dos Reis . “*O verdadeiro Deus em cujas mãos se acham todos os reinos: Agostinho de Hipona e os Pressupostos do ‘Império’ de Deus na Terra*”. In: III Encontro Nacional de Estudos sobre o Mediterrâneo Antigo: Novas Perspectivas sobre as Práticas Imperialistas na Antiguidade, 2011, RIO DE JANEIRO. *Anais...* RIO DE JANEIRO: NEA/UERJ, 2011b, p. 239-240.

²¹² Ibidem, p. 240.

²¹³ MENDES, Norma Musco. “O Sistema Político do Principado.” In: SILVA; MENDES (Orgs.), op. cit., p. 22.

²¹⁴ Idem, p. 28.

²¹⁵ Idem, p. 37.

²¹⁶ Idem, p. 35.

Neste novo momento no qual Roma se encontrava sobre a tutela de um imperador, os domínios romanos deveriam passar por um processo de restauração que contou com uma política de revitalização da religiosidade. Peter Brown, em obra sobre a difusão do cristianismo no Ocidente, defende que o Império no século III, em processo de restauração, teria como palavras de ordem a *reparatio* e a *renovatio*.²¹⁷ Entretanto, tal processo, antes mesmo do século III a. C., teve um acentuado imperativo moral que implicou na tendência de reformulação dos costumes. Tal tendência se daria a partir dos valores morais que se tornariam tradicionais para a aristocracia.

Norma Musco Mendes ainda chama atenção que entre o fim do século I a. C. e o início do século I d. C. foi aprovado um conjunto de leis que intentava implementar uma ordem moral às classes superiores. Leis estas que visariam restabelecer uma alegada dignidade do casamento, desencorajariam o celibato, mas reprimiriam o adultério e o libertino.²¹⁸

Esses apontamentos feitos por Norma Musco Mendes enquadram-se no processo histórico de constituição daquilo que Paul Veyne denomina de “novo paganismo” e do que a historiografia comumente nomeia de “moral cristã”, mas que, como veremos, é anterior ao cristianismo.

Sobre o novo paganismo um parágrafo da obra de Veyne é bastante esclarecedor:

Pode chamar-se “novo paganismo” aos aspectos e momentos da religião imperial em que a cultura, em vez de trocar dos deuses, os começa a transformar interiormente e à sua imagem e a encontrar neles um sentido aceitável. O paganismo antigo formulava verbalmente muito pouco, os deuses, no seu íntimo, eram complexos como os humanos, mantinham entre si relacionamentos não racionalizados e, com os homens, relações inconstantes. No novo paganismo, cresce o aspecto da expressão verbal; a indistinção limita a pluralidade das individualidades divinas e tal pluralidade é a das funções providenciais; ao capricho real dos deuses sucede a sua boa fé.²¹⁹

Esta nova atitude diante da fé, que se torna menos pragmática ao passo que se intelectualiza, é concomitante ao processo histórico de consolidação de uma nova moral. Esta ficou conhecida como moral cristã, mas segundo Veyne em nada é tributária ao credo cristão. Sim, “a moral cristã existiu, em primeiro lugar, como entidade separada, como moral da sociedade pagã, antes de se agregar à nova religião.”²²⁰

Entre fins do século II a. C. e fins do século II d. C.²²¹, Paul Veyne afirma situar-se um processo histórico comumente ignorado pelos historiadores: a metamorfose das relações conjugais e sexuais. Propõe logo no início de sua argumentação a hipótese de que os cristãos teriam se apropriado de uma moral nova, a qual teria se estabelecido no período derradeiro do paganismo, o novo paganismo.²²²

Desde o século II a. C. que a família já estaria organizada em núcleos. Como exemplo podemos citar o fato de que os esposos já não viveriam mais com o basileus, embora, em

²¹⁷ BROWN, op. cit., 1999, p. 37.

²¹⁸ Ibidem, p. 38.

²¹⁹ VEYNE, Paul. “Uma Evolução do Paganismo Greco-Romano: Injustiça e Piedade dos Deuses, as suas Ordens ou ‘Oráculos’”. In: _____. **A Sociedade Romana**. Lisboa: Edições 70, 1990, p. 244.

²²⁰ VEYNE, Paul. “A Família e o Amor no Alto Império Romano.” In: op. cit., 1990, p. 189.

²²¹ Paul Veyne utiliza como marcos a época de Cícero (106 a.C. – 43 a. C.) e o governo da dinastia dos Antoninos (96 d. C. – 192 d. C.). Cf.: Ibidem.

²²² Ibidem, p. 157.

muitos aspectos, ainda estivessem sob o poder deste. Diante deste fato coloca-se um grave problema: o lugar do basileus na sociedade global.²²³

Paul Veyne conduz a sua argumentação da seguinte maneira. O autor defende ser inadequada a tentativa de entendimento do processo histórico de transformação das relações familiares e sexuais a partir da posição de poder do chefe de clã no interior da sua família. Antes, torna-se imperativo para um entendimento adequado do assunto tratado que se estabeleça como cerne a posição de poder do pai em relação à exterioridade da família, no interior da sociedade global.²²⁴

O fortalecimento do poder externo, global, paulatinamente concentrado na mão de um *princeps*, implicou em decréscimo do poder gentílico. A transferência de poder das mãos da aristocracia, que cada vez mais constituía-se em uma aristocracia de serviço, para um governo imperial teve como um de seus marcadores simbólicos as sexualidades, ou melhor, a tentativa de controle, por vezes mais e por vezes menos bem sucedida, sobre as sexualidades dos homens e mulheres daquele tempo.

Quando a argumentação chega a este ponto, na tentativa de entender o motivo desta aristocracia de serviço ter adotado esta moral mais regrada, assim como na sugestão dos poderes formais para esta adoção, Paul Veyne opta por explicações de caráter psicológico e psicanalítico. Não seguiremos tais vertentes explicativas. Parecem-nos satisfatórias as já citadas proposições de Richard Sennet, de cunho mais antropológico, quando este discorre sobre a maneira como os seres humanos lidam com os seus corpos – e, por sua vez, também a forma com que os projetos de poder sugerem que eles os façam – constituem-se em uma maneira primeira de constituição da cidade.²²⁵

Logo, em um momento de transformações sociais significativas, de reordenamento mesmo nas esferas formais e institucionais de poder, às sexualidades teriam sido imputadas alto teor simbólico, reverberando assim em tentativas de controle dos corpos. Como tratado nos capítulos que se seguem, tempos depois, quando estamos diante de um império já cristianizado, um bispo como o nosso Agostinho de Hipona se valerá de elementos sexuais como importantes fatores de distinção entre cristãos e não-cristãos ou mesmo entre bons cristãos e maus cristãos.

Os fatos seriam que a moral cristã retomaria as concepções de família, casamento e sexualidade elaboradas pela aristocracia de serviço no Alto Império, assim como se apoiaria na moral plebeia, caracterizada por Veyne como mais repressiva que a da aristocracia, desde os tempos gregos.²²⁶ Ou seja, ocorre que o matrimônio deixa de ser um acordo de caráter quase sempre político para tornar-se uma instituição com o objetivo de aceitação em larga envergadura social; quanto às relações sexuais, Paul Veyne afirma que se vai de “uma bissexualidade eminentemente dirigida ao acto sexual a uma heterossexualidade de reprodução.”²²⁷

No lugar das sexualidades de conveniência, com base em status, cujo modelo seria o relacionamento entre o patrão e aqueles sob o seu poder, instaura-se o desejo de reduzi-las a uma sexualidade de reprodução, com base em virtudes. Virtudes estas que agora ocupariam o cerne das relações entre patrões e subordinados; seriam interiorizadas e aspirariam à

²²³ Veyne, na verdade, aponta três problemas. Todos interligados. “A família patriarcal, segundo Le Play, já não existe na Roma histórica mais do que existia sob o *Ancien Régime*. Misturam-se três problemas: a dimensão da família (organizada em núcleos), as estruturas dos direitos (a autoridade do pai pode exercer-se sobre filhos e netos que não morem com ele), o lugar do chefe de família na sociedade global.” Cf.: *Ibidem*.

²²⁴ *Ibidem*, p. 159.

²²⁵ Cf. SENNET, op. cit., 2008.

²²⁶ VEYNE, Paul. “A Família e o Amor no Alto Império Romano.” In: op. cit., 1990, p. 162.

²²⁷ *Ibidem*, p. 163.

universalidade.²²⁸ Sim, temos aí uma moral que se organiza em torno da ideia de virtudes que antecedem e originam os atos; e que possui caráter universalista, tal qual vamos encontrar no projeto de poder cristão em processo de institucionalização no século IV. Estamos diante do que hoje denominamos de um processo de heteronormatização das relações sociais.

Com base nestas reflexões, concordamos com Paul Veyne. Mais do que o cristianismo pode nos ajudar a entender a moral de virtudes, é esta moral que pode nos auxiliar a compreender o triunfo do credo cristão na sociedade imperial romana. É dentro desta noção de economia de símbolos e interacionismos culturais que devemos entender o projeto de poder cristão, em nosso caso, especialmente o projeto de poder de construção identitária cristã proposto por Agostinho, o bispo da região de Hipona no Norte da África.

Em um contexto de múltiplas crises, a Igreja cristã desde o início do século IV tendeu à aproximação crescente com as instituições formais de poder, como evidenciado já no Edito de Milão que data do primeiro quarto deste mesmo século. Neste documento imperial do ano de 313 d. C., ainda não temos a cristianização do Império Romano, a qual se dará de maneira mais acabada, no que tange às instituições, em fins deste mesmo século. Entretanto, é flagrante no Edito promulgado pelo imperador Constantino a continuidade da concepção pagã que não distingue as esferas política e religiosa do mundo social.²²⁹ Neste caso, a religião cristã e as estruturas políticas do Império Romano, a partir de uma orientação oficial que alguns consideram até mesmo de favorecimento do credo cristão.

No texto do Edito encontramos disposições, tais como:

Portanto, a divindade cristã deve saber que nos tem agradado remover todas as condições, quaisquer que sejam elas, anteriormente prescritas e entregues a vocês oficialmente; para que os cristãos, e agora qualquer dos que desejarem observar a religião cristã, possam fazê-lo livremente e abertamente, sem nenhuma molestação.²³⁰

Além da possibilidade de cultos ligados à deidade cristã, cabe citarmos que as propriedades que haviam sido tomadas dos cristãos, mesmo as que já haviam sido vendidas a terceiros, a partir deste decreto deveriam ser restituídas aos antigos donos, sem a necessidade de pagamento de nenhuma espécie de recompensa.²³¹

Desta maneira, organizando-se à semelhança do Império Romano, com sua disciplina e hierarquia, cada vez mais a Igreja não seria somente o caminho da salvação eterna, mas

²²⁸ Ibidem, p. 181 e ss.

²²⁹ Retomaremos esta discussão ainda neste capítulo. Cf. Capítulo I, Seção 4.

²³⁰ “Therefore, your Worship should know that it has pleased us to remove all conditions whatsoever, which were in the rescripts formerly given to you officially, concerning the Christians and now any one of these who wishes to observe Christian religion may do so freely and openly, without molestation.” In: CONSTANTINUS IMPERATOR [0312-0337]. “Edict of Milan (313 A. D.)”. In: **Documenta Catholica Omnia**. Disponível em: http://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z_0312-0337__Constantinus_Imperator__Edict_Of_Milan__EN.doc.html. Acesso em fevereiro de 2011. Todos os trechos citados do Edito de Milão ou de Tessalônica são de nossa tradução.

²³¹ “Moreover, in the case of the Christians especially we esteemed it best to order that if it happens anyone heretofore has bought from our treasury from anyone whatsoever, those places where they were previously accustomed to assemble, concerning which a certain decree had been made and a letter sent to you officially, the same shall be restored to the Christians without payment or any claim of recompense and without any kind of fraud or deception, Those, moreover, who have obtained the same by gift, are likewise to return them at once to the Christians.” In: CONSTANTINUS IMPERATOR [0312-0337], op. cit.

também uma fonte de recursos terrenos em meio aos vazios de poder deixados pelo Império.²³²

É no interior do contexto de um Império já cristianizado em suas estruturas formais de poder, com uma moral sexual baseada em virtudes já difundida – ao menos enquanto intenção – que devemos tentar compreender o projeto de identidade cristã do bispo Agostinho de Hipona. Este, como visto neste capítulo, um converso, que após passar nove anos de sua vida ligado à crença do maniqueísmo, se converte ao credo niceno e, de maneira relativamente rápida, ascende ao bispado da região de Hipona.

Os escritos agostinianos, cujos trechos compõem nosso *corpus* documental, incluem-se no que denominamos de literatura patrística, a qual se caracteriza por ser sobrenatural, escatológica, política e aspirar ao universalismo, uma vez que crê na existência de uma justiça universal – a cristã – que regeria o mundo. Diante disto, o governo seria uma necessidade frente à natureza pecaminosa do homem. Caberia ao governante, desta maneira, reprimir o supostamente mal em nome de uma determinada concepção de paz.²³³

Tendo em vista tais características, entendemos os escritos patrísticos da Antiguidade Tardia como constituidores de uma estratégia discursiva que “consolidava importantes axiomas sobre a sacralidade cristã e sobre os entes que dela poderiam desfrutar.”²³⁴ E, “ao mesmo tempo definia lugares sociais e históricos àqueles que se distanciavam, por erro ou desvio, das projeções escatológicas contidas em sua teologia”²³⁵.

3. Norte da África, Cristianismo e Poder Episcopal na Antiguidade Tardia

De acordo com a descrição de Winrich Löhr, a África da Antiguidade Tardia foi a região em que o cristianismo mais teria sofrido perseguições, assim como dissidências internas.²³⁶ A despeito disto, o autor segue argumentando que o território africano tardo-antigo é considerado pelos estudiosos a região mais cristianizada da região ocidental do Império Romano, pois durante o quarto século a maioria da população romanizada teria aderido ao cristianismo, ainda que de maneira apenas superficial.²³⁷

A organização eclesiástica da Igreja africana se dava em seis províncias: Tripolitânia; Bizacena; África Proconsular, cuja metrópole era Cartago; Numídia; Mauritânia Setifiana; e Mauritânia Cesariana, esta mais refratária ao credo cristão. Aos bispos mais antigos caberia a presidência dos sínodos locais, e ao bispo de Cartago - que tinha o primado da Igreja africana -, costumeiramente, a dos concílios gerais.²³⁸

No século IV o cristianismo africano encontrava-se no meio de sérios e graves conflitos, sendo o mais proeminente o cisma donatista.²³⁹ O último terço deste século, especialmente, teria sido marcado por revoltas político-religiosas nas quais os donatistas encontrar-se-iam à frente.²⁴⁰ Peter Brown afirma que na região de Hipona os seguidores do

²³² PEREIRA, Antônio Celso Alves. “Estado e Soberania na Idade Média.” In: SILVA, Francisco Carlos Teixeira da; CABRAL, Ricardo; MUNHOZ, Sidnei. **Impérios na História**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2009, p. 48-49.

²³³ VILANI, Maria Cristina Seixas. **Origens Medievais da Democracia Moderna**. Belo Horizonte: Inédita, 1999, p. 29-30.

²³⁴ SANCOVSKY, Renata Rozental. “Práticas discursivas e Campos Semânticos das Narrativas ‘Adversus Iudaeos’. Século IV ao VII d.C.” **Phoënix**. Rio de Janeiro, v. 16, n. 1, 2010, p. 128.

²³⁵ *Ibidem*.

²³⁶ LÖHR, Winrich. “Western Christianities.” In: CASIDAY; NORRIS (Editors), op. cit., p. 39.

²³⁷ *Ibidem*, p. 40.

²³⁸ *Ibidem*.

²³⁹ LÖHR, op. cit., p. 41.

²⁴⁰ LEONE, Anna. “Christianity and Paganism, IV: North Africa”. In: CASIDAY; NORRIS (Editors), op. cit., p. 235.

dogma niceno seriam uma minoria perseguida pelos seguidores do bispo Donato de Cartago, os donatistas²⁴¹, os quais predominavam especialmente entre os camponeses e contariam mesmo com legitimidade dos poderes locais. Um exemplo dado por Brown nos mostra que em data próxima à nomeação de Agostinho ao sacerdócio os padeiros foram proibidos de venderem pães aos católicos. E mais, à periferia da população católica teriam se estabelecido com bastante sucesso diversas comunidades maniqueístas.²⁴²

Peter Brown assevera: “A Igreja católica local da África tinha chegado a um impasse: divididos pelo cisma e expostos à heresia maniqueísta, seus bispos haviam-se acomodado como dignatários locais com dons e ambições limitados.”²⁴³

Como se percebe pelo parágrafo antecessor, a partir de uma perspectiva mais geral pode parecer que a questão donatista se imponha. Em consonância com a discussão empreendida nos pressupostos teóricos, não temos interesse algum em renegar os aspectos mais gerais do contexto histórico em que se desenvolveram as concepções agostinianas sobre as quais nos debruçamos. Löhr defende mesmo que a atmosfera conflituosa do cristianismo africano teria dado origem a uma cultura persecutória²⁴⁴ que pode nos ajudar na compreensão adequada do projeto político de conformação identitária do bispo hiponense, projeto este que se valeu de violência simbólica e material.

Entretanto, em uma perspectiva mais específica, no que tange ao nosso objeto de estudo, a questão maniqueísta se sobrepõe. Por isso nos capítulos posteriores restringiremos a discussão à crença maniqueísta. O que James Brundage sugere ao longo da escrita de sua obra²⁴⁵ Peter Brown sustenta de maneira categórica: é somente no século V que o donatismo protagonizaria as atenções do bispo de Hipona em seus escritos, sendo da religião fundada por Mani este papel durante o século IV.²⁴⁶

Nenhuma outra região do império cristão teria uma Igreja tão organizada quanto à africana. Evidência disto seria o número de bispos existentes, que desde o século III não possuiria comparação em nenhuma outra região. No auge da crise donatista este número chegaria próximo ao de setecentos bispos.²⁴⁷

E o poder destes bispos, em grande parte, se originaria do contexto de combate à dissidência religiosa, uma vez que este conflito marcaria a interseção entre a igreja, a sociedade e o poder²⁴⁸. O próprio Aurélio Agostinho, após o seu retorno à Tagaste, obteve muito do seu prestígio - mesmo que ainda não fosse um bispo era um cristão proeminente - do fato de ter sido um maniqueu que se dedicava, naquele momento, a resolver o “problema” da influência daquele credo nas comunidades religiosas da África.²⁴⁹

Em todos os autores consultados por nós há um consenso de que desde o período em que o Império Romano esteve sob o poder de Constantino, e este favoreceu a religião cristã, os bispos ganharam paulatino poder, a ponto de rivalizar e, às vezes, até mesmo suplantar as elites tradicionais. Inclusive, a partir deste período, especialmente no Ocidente, bispos

²⁴¹ Os donatistas seriam rigorosos, e sustentariam que a Igreja não devia perdoar e admitir pecadores. Sendo assim os sacramentos, como o batismo, administrados pelos *traditores* (cristãos que negaram sua fé durante a perseguição de Diocleciano em 303-305 e posteriormente foram perdoados e readmitidos na Igreja) seriam inválidos.

²⁴² BROWN, op. cit., 2008, p. 172.

²⁴³ Ibidem, p. 173.

²⁴⁴ LÖHR, op. cit., p. 15.

²⁴⁵ BRUNDAGE, op. cit., 1990.

²⁴⁶ BROWN, op. cit., 1990, p. 327.

²⁴⁷ LEONE, op. cit., p. 243-244.

²⁴⁸ DRAKE, H. A. “The Church, Society and Political Power.” In: CASIDAY; NORRIS (Editors), op. cit., p. 417.

²⁴⁹ BROWN, op. cit., 2008, p. 165.

também teriam passado a assumir funções civis que nem as elites locais e nem os administradores imperiais pudessem dar conta.²⁵⁰

Raymond Van Dam chega a defender que a patronagem de Constantino no século IV, assim como dos imperadores subsequentes, transformaram o papel social do bispo de maneiras completamente imprevistas.²⁵¹ Acerca das funções civis citadas no parágrafo acima, Raymond V. Dam, de igual maneira, argumenta que Constantino e seus sucessores teriam rapidamente envolvido os bispos em tais questões, responsabilizando-os por resolver os conflitos das comunidades religiosas das quais seriam os responsáveis.²⁵²

Os bispos do século IV devem mesmo ter sido bastante influentes nas diversas comunidades, sem mencionar que o poder econômico destes homens nos parece ter sido de igual significância, pois não é sem propósito a tentativa de censura – identificada seja nas atas conciliares ou no código teodosiano – àqueles eclesiásticos envolvidos em atividades comerciais e administração de terras.²⁵³

Não devemos relegar a devoção pessoal dos imperadores para a legitimação do poder de clérigos e bispos, entretanto, de igual maneira, não podemos deixar de reconhecer as razões políticas deste favorecimento. Para o professor da Universidade de Michigan, Raymond Dam, a principal razão para eclesiásticos serem atraídos à corte imperial pelos governantes é a mesma que explica o favorecimento político de eunucos e “bárbaros”: embora eficientes acessores, assim como os equestres e os escravos no Alto Império, os eunucos, os estrangeiros e os eclesiásticos na Antiguidade Tardia, *a priori*, não possuíam ambições políticas de caráter imperiais.²⁵⁴

Peter Brown em suas argumentações sobre o poder do bispo no mundo tardo-antigo destaca que, antes de tudo, a princípio, os bispos já fariam parte de uma elite intelectual, de modo que não seria segredo algum que parte do prestígio social adquirido pelos bispos seria legitimado por serem bons retóricos.²⁵⁵ Este inclusive seria um dos motivos pelos quais, segundo Brown, Agostinho fora considerado para o cargo de bispo da cidade de Hipona.²⁵⁶

Ao final do século IV, nosso recorte temporal, a Igreja institucionalizada estaria longe de ser uma instituição de pessoas não abastadas, de maneira que a pregação tendia ser endereçada aos mais notáveis das comunidades urbanas.²⁵⁷

Bispos e os clérigos subordinados a ele dividiriam o exercício da autoridade na cidade, produzindo maneiras alternativas para o controle dos habitantes destas regiões. O bispo cristão torna-se, portanto, uma pessoa digna de reverência. Este ainda se destacaria como o ponto de contato entre os indivíduos proeminentes nas comunidades cristãs e o governo imperial.²⁵⁸

A proeminência dos bispos seria tamanha que Brown argumenta que na última década do século IV d. C. a figura dos eclesiásticos seria fundamental para o controle da multidão e, portanto, a manutenção da paz.²⁵⁹

²⁵⁰ DRAKE, op.cit., p. 410.

²⁵¹ DAM, Raymind Van. “Bishops and Society.” In: CASIDAY; NORRIS (Editors), op. cit., p. 343.

²⁵² Ibidem, p. 358.

²⁵³ LEONE, op. cit., p. 238.

²⁵⁴ DAM, op. cit., p. 357-358.

²⁵⁵ BROWN, Peter. **Power and Persuasion in Late Antiquity Towards a Christian Empire**. Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 1992, p. 72-75.

²⁵⁶ Idem, op. cit., 2008, p. 172.

²⁵⁷ Idem, op. cit., 1992, p. 76.

²⁵⁸ Ibidem, p. 77.

²⁵⁹ Ibidem, p. 103 e ss. Peter Brown desenvolve o tema da página referenciada, no item “*controllers of crowds*”, até o fim da obra.

Durante a Antiguidade Tardia os bispos paulatinamente estenderiam seus domínios para a sociedade romana em geral. O envolvimento contundente destes homens pouco a pouco transformaria a aplicação da justiça, a extensão da caridade, a celebração de cerimônias municipais - agora transformadas em manifestações da espiritualidade cristã-, dentre outras mudanças; todos os aspectos da vida cotidiana, das cortes do Império e dos Reinos aos mais pobres, a vida de todos deveria ser mensurada a partir da doutrina cristã ortodoxa.²⁶⁰

É de acordo com estas reflexões que as “recomendações” do bispo de Hipona devem ser entendidas, proposições estas que incidiam sobre todas as esferas da vida, como demonstraremos no capítulo quatro, tais como o lazer, a alimentação ou até mesmo o sono, às quais, de maneira às vezes mais ou menos objetiva, o hiponense liga à elementos sexuais.

4. O Projeto Agostiniano de Identidade Cristã como um Projeto Político

Perguntamo-nos agora de que maneira então devemos entender o projeto de poder destes bispos da Igreja, como é o caso do bispo de Hipona. Com base no que discutimos anteriormente, os pensamentos dos autores patrísticos constituem-se no que podemos denominar de Teologia Política. Mas em que medida a relação entre *regnum et ecclesia* na Antiguidade Tardia nos permite compreender o projeto agostiniano de identidade cristã como um projeto de poder formal?

Posto o problema acima, iremos empreender algumas reflexões sobre a dinâmica dos poderes formais²⁶¹ no mundo do Ocidente cristão anterior à modernidade. Para tal partiremos das colocações de Michel Senellart em sua obra “As Artes de Governar”²⁶². Embora reconheçamos a existência de especificidades, seguiremos a proposta do autor de uma perspectiva generalizante até onde julgarmos ela não ser prejudicial a um entendimento adequado da dinâmica política do Ocidente neste período e mais especificamente do caso agostiniano, pois além de nosso objeto de estudo ele pode ser considerado “uma figura central no desenvolvimento do pensamento do Ocidente.”²⁶³

Há que se ressaltar que, mais do que supostamente validar ou desqualificar as reflexões de Michel Senellart, nossas argumentações devem ser vistas como esforços que visam a problematização das hipóteses do autor a partir de nossa pesquisa, assim como o contrário também. Entendemos, portanto, as colocações do autor como provocações para que pensemos os limites e validades de nossas interpretações. Ressaltamos que em nosso entendimento o autor insere as comunidades tardo-antigas na Idade Média, visto que se refere aos autores patrísticos do período, em especial Agostinho, como escritores medievais. Sendo assim, ao utilizarmos termos como medieval, Alta Idade Média ou medieval, fazemos referência ao nosso período de estudo: a chamada Antiguidade Tardia.

Sobre a proposta da obra em questão Senellart afirma:

Proponho-me mostrar, neste livro, de que maneira a Igreja, não podendo abster-se da coerção, adaptou-a aos poucos às regras éticas do governo.

²⁶⁰ DAM, op. cit., p. 361.

²⁶¹ Quando falamos em “poderes formais” nos referimos aos poderes instituídos ou institucionalizados. Por instituição, concordamos com Alain Guerreau quando este a define como: “Entendemos por instituição uma forma social de organização pensada como estável e perene, fundada sobre regras de funcionamento explícitas, distribuindo a seus membros ou aos indivíduos relacionados a ela papéis diferenciados, articulados uns aos outros.” Cf.: GUERREAU, Alain. “Feudalismo”. In: LE GOFF; SCHMITT (Orgs.), op. cit., p. 447.

²⁶² Abordaremos as reflexões do autor sobre a Idade Média, mais particularmente no seguinte trecho. Cf: SENELLART, Michel. **As Artes de Governar**: do *Regimen* Medieval ao Conceito de Governo. São Paulo: Editora 34, 2006, p. 11-45.

²⁶³ BROWN, Peter. **Religion and Society in the Age of Saint Augustine**. Eugene, Oregon: Wipf & Stock Publishers, 2007, p. 9.

Quase sacerdotalização da espada, na falta de poder desarmar o sacerdócio. Sinal dessa vontade constante: o acento posto sobre a exemplaridade do rei que, a exemplo do sacerdote, deve “formar os outros para a virtude”.²⁶⁴

Para um correto entendimento da proposta de Senellart devemos acrescentar outra declaração do autor, quando este – em uma evidente influência foucaultiana - demonstra que recorre aos estudos do pensamento político medieval como a possibilidade de uma genealogia do Estado Moderno.²⁶⁵ Há que se começar estabelecendo, portanto, que o autor tem como perspectiva as sociedades do período histórico conhecido como moderno e o Estado que o caracteriza, o que evidencia-se também no grande número de documentação primária das quais o autor se vale quando está empreendendo suas reflexões sobre este período. O mesmo não se repete quando o autor trata da Idade Média, fazendo séries de assertivas para as quais não apresenta, na maioria dos casos, as referências dos textos de época analisados. Tendo como perspectiva o Estado moderno, o autor, por vezes, cai no erro que tenta evitar, apresentando interpretações um tanto quanto contraditórias e inadequadas sobre o que denomina de pensamento político medieval.

A ideia de arte de governo que usualmente é associada a uma racionalidade tecnológica, na verdade, remontaria à filosofia antiga.²⁶⁶ No entanto, Senellart aponta para o pouco proveito de uma abordagem que procurasse alcançar o objetivo a que ele se propõe – “(...) explicar a evolução da arte de governar, (...)”- a partir da luta de forças entre as propostas diferentes sobre as artes de governar que existiam desde a Antiguidade.²⁶⁷ Mesmo porque o autor defende adequadamente que a tradição antiga não fora simplesmente capitada pela Idade Média através de um vocabulário cristão, antes o extrato cultural acerca da arte de governar fora ressignificado e reelaborado através da noção de *regimen*.²⁶⁸

Ao lermos tais argumentações de Senellart podemos inferir que estas levam em consideração as características próprias das comunidades medievais, pois ao invés de procurar uma dada concepção de artes de governar na Idade Média, o autor se propõe a dar atenção às maneiras específicas como o governo era pensado no medievo. O que em parte se confirma quando o autor, ao falar do ato de *regere*, sobre o qual teria se organizada o governo no período medieval, afirma: “É difícil admitir que essa ideia, que se manteve através de mutações teóricas importantes durante dez séculos, tenha apenas recoberto uma ilusão, ligada à obliteração, pela consciência religiosa, das realidades políticas”.²⁶⁹ No entanto, na prática, suas análises caem em um esquematismo que nos dá uma “imagem” equivocada da dinâmica dos poderes formais a que ele se propõe analisar.

No trecho citado no parágrafo anterior percebemos um esforço para fugir de interpretações esquemáticas sobre o medievo, as quais pensam a religiosidade a partir da noção de ideologia como falsa consciência que objetivaria a não constatação das estruturas do real. Tal esforço é fundamental para um entendimento adequado da Idade Média.

Não podemos compreender a cultura do passado a não ser através de uma abordagem histórica rigorosa e unicamente medindo-a com as suas próprias unidades de medida. Não existe uma escala única, aplicável a todas as

²⁶⁴ SENELLART, op. cit., p. 30.

²⁶⁵ Ibidem, p. 16.

²⁶⁶ Ibidem, p. 14.

²⁶⁷ Ibidem, p. 15.

²⁶⁸ Ibidem.

²⁶⁹ Ibidem, p. 20.

civilizações e a todas as épocas, pois não existe homem igual a si mesmo qualquer que seja a época.²⁷⁰

Em se tratando das diferentes comunidades do medievo a religião foi a forma que elas encontraram para explicar e orientar as suas vidas. De modo que as linguagens da Idade Média, como a econômica, a sexual e a matemática estariam subordinadas ao pensamento teológico.²⁷¹ Logo, não nos parece exagero classificarmos a religiosidade como o sustentáculo do pensamento medieval.

Michel Senellart defende que, a partir de Santo Agostinho, as reflexões produzidas no medievo acerca dos poderes formais e que visavam organizar o que hoje denominamos de sociedade, estruturar-se-iam através da antítese entre *regere* (dirigir, governar, comandar) e dominar, que segundo o autor é característica subjacente à figura do tirano.²⁷²

Pensamos que Michel Senellart comete um erro metodológico primário ao partir das concepções que os próprios grupos sociais do passado formularam sobre si, sem problematizá-las de maneira adequada. O próprio Senellart argumenta: “*Regere*, a atividade de reger, de conduzir um povo, é portanto, o contrário da dominação.”²⁷³ Deste modo conclui que a Idade Média deu forma a um tipo de governo específico que apresenta-se em posição antitética à prática da *dominatio*; governo que teria se conformado fora do quadro jurídico da soberania.²⁷⁴

Como reverberação das preposições de Senellart, ater-se a uma interpretação simplista de governo não se mostra possível, o que, por sua vez, o próprio autor rejeita. Ou seja, o governo não pode ser identificado como o simples exercício do poder. Este entendido pelo autor da seguinte maneira: “(...) modalidade da ação do homem sobre o homem, obedece em toda parte às mesmas leis. Somente mudariam, segundo os tempos, os lugares e os regimes, as condições que favorecem ou limitam a sua violência.”²⁷⁵

Podemos perceber que para o autor a conservação do poder implica em violência, se confunde com dominação e possui caráter tautológico, à medida que objetiva apenas reforçar-se indefinidamente. Já a sua proposta para o uso da categoria governo no estudo das comunidades medievais deve ser pensada a partir de um afastamento da dominação, uma vez que o exercício do poder que o caracteriza possuiria caráter teleológico, relacionando-se a um fim que é exterior a ele mesmo.²⁷⁶

Há que assinalarmos que o autor não toma a Idade Média como um bloco monolítico. Ao contrário, defende que em oposição aos séculos iniciais em que as práticas governativas do medievo teriam ignorado o conceito de soberania, a Idade Média Central e a Baixa Idade Média,²⁷⁷ teriam visto a conformação de uma teoria coerente e sólida sobre a soberania real²⁷⁸, a ponto de o século XIII ter sido o palco de uma homogeneização do vocabulário utilizado para fazer referência aos poderes formais.²⁷⁹

²⁷⁰ GUREVITCH, Aron. **As Categorias da Cultura Medieval**. Lisboa: Caminho, 1990, p. 16.

²⁷¹ Ibidem, p. 24.

²⁷² SENELLART, op. cit., p. 20.

²⁷³ Ibidem.

²⁷⁴ Ibidem.

²⁷⁵ Ibidem, p. 19.

²⁷⁶ Ibidem.

²⁷⁷ Por Idade Média Central nós aceitamos o recorte cronológico entre os séculos X e XIII, e para a Baixa Idade Média, os séculos XIV e XV. Senellart se refere a estes períodos como Idade Média Clássica (sécs. X-XV) e Idade Média Tardia (sécs. XVI-XV). Cf.: Ibidem, p. 22-23.

²⁷⁸ Ibidem.

²⁷⁹ Idem, p. 30.

É neste momento, em que o autor imprime reflexões mais densas sobre o que entende por governo medieval, existente por meio da prática do *regimem*, que suas argumentações mostram-se contraditórias de maneira mais explícita. À parte de sustentar no início de seu texto a necessidade de pensar as especificidades da governabilidade social na Idade Média, o autor demonstra em sua dissertação que o Estado moderno e as suas características constituíram-se no padrão tomado para o estudo do medievo, assim como não respeitou a religiosidade como fator estruturante na maneira como os homens e as mulheres pensavam neste período.

Mostra-se importante a transcrição de um trecho da obra aqui analisada:

Os autores medievais são acusados com frequência de terem ignorado tudo das práticas de governo porque negavam a realidade do Estado. Seria preciso dizer, ao contrário, que foi a sua concepção mesma do governo quem os impediu por muito tempo de aceitar o fenômeno estatal. O *regimen*, então, não se inscrevia na perspectiva da potência, mas no horizonte da escatologia. A arte das artes, *arts artium*, para os Padres da Igreja, era o governo das almas, *regimem animarum*.²⁸⁰

Como já citado por nós, Aron Gurevitch nos ensina que não podemos entender a Idade Média de maneira adequada sem levarmos em consideração a religiosidade como elemento capital no extrato cultural do período. E esta característica apresenta-se desde o início do período medieval. É a partir de interacionismos que a Idade Média deve ser pensada, independente da “esfera do real” para onde se esteja “olhando”, pois ele se encontra presente mesmo nas propostas de poderes formais.²⁸¹

Acerca deste assunto, o professor de História Antiga da Universidade da Califórnia Harold A. Drake empreende interessantes reflexões em texto sobre as relações entre Igreja, sociedade e poder político. Defende que é comumente aceito pela historiografia que a Antiguidade Tardia é o palco para o surgimento do cesaropapismo, um sistema de relações entre Estado e Igreja no qual o chefe político exerceria, por vezes, o papel de regulador da doutrina. Drake argumenta, portanto, que o problema se colocaria no momento em que o governante quisesse colocar-se acima da Igreja, agindo como um papa. Entretanto, para o autor, este conflito é muito mais um problema para nós contemporâneos que nele queremos enxergar algo mais do que uma característica do período.²⁸²

Harold Drake problematiza o próprio termo cesaropapismo, expõe que tal expressão, sendo contemporânea, implica na existência de duas entidades distintas e separadas: um estado secular e uma igreja espiritual, cada uma destas instituições com a sua esfera de autoridade. Somente assim poderia haver infringência de jurisdição. Entretanto, o autor argumenta que, assim como o vocábulo cesaropapismo é contemporâneo, também é a distinção entre Estado e Igreja.²⁸³

De acordo com o especialista em Roma Antiga, o Estado no mundo antigo sempre foi uma instituição religiosa, sendo atribuição do chefe do poder político a manutenção da benevolência da divindade. Argumenta que se há alguma coisa na qual pagãos e cristãos concordam é que a indulgência da divindade é o fator mais importante para determinar o sucesso no desenrolar de um evento. Ainda assevera que esta realidade nunca foi tão

²⁸⁰ Ibidem, p. 24.

²⁸¹ Cf. Capítulo I, Seção II, p. 42.

²⁸² DRAKE, op. cit., p. 405.

²⁸³ Ibidem.

verificável quanto na Antiguidade Tardia, pois, devido a uma variedade de razões, a legitimidade do poder imperial estava intimamente associada à deidade.²⁸⁴

Sobre os autores patrísticos o estudioso acrescenta que a chave para compreender seus escritos é entender que o estado antigo sempre fora uma instituição religiosa.²⁸⁵ De modo que o autor considera o combate da Igreja à dissidência da fé a intercessão entre igreja, sociedade e poder.²⁸⁶

Partindo destas reflexões, não podemos aceitar as argumentações de Senellart de que o *regimen* medieval só adquire um sentido político tardio sobre o eixo de uma teleologia moral.²⁸⁷

De acordo com a nossa interpretação de cunho culturalista, o fato de o *regimen* ter caráter religioso e moral não o torna apolítico, não obstante desde o início da institucionalização do credo niceno este ter se aproximado das esferas formais de poder. A vertente nicena do credo cristão aproximou-se paulatinamente das instituições políticas formais, o que o Edito de Milão nos evidencia.

Esta confluência entre as esferas políticas e o cristianismo católico é verificável também no Edito de Tessalônica, documento imperial promulgado em fins do quarto século pelo imperador Teodósio. Neste é afirmado que todos os que reconhecem a trindade são os verdadeiros cristãos²⁸⁸; os demais são denominados infames e desonrados e seus lugares de culto não são reconhecidos como igrejas²⁸⁹; além de estarem sujeitos à punições por parte do poder terreno.²⁹⁰

Outro grave problema oriundo da visão esquemática de Senellart, a qual delinea esferas políticas e religiosas como elementos estanques no Ocidente cristão pré-modernidade, pode ser identificado em ao menos dois trechos. Um deles é:

Certamente a maior parte dos autores medievais subordinam o poder temporal dos príncipes, se não diretamente à autoridade espiritual da Igreja, ao menos a uma finalidade espiritual definida pela eclesiologia cristã.²⁹¹

E o outro: “Por muito tempo, o governo dos reis não foi senão um auxiliar bastante grosseiro, encarregado da manutenção da ordem e da disciplina dos corpos.”²⁹²

²⁸⁴ Ibidem.

²⁸⁵ Ibidem, p. 407-412.

²⁸⁶ Ibidem, p. 417.

²⁸⁷ SENELLART, op. cit., p. 24; 31.

²⁸⁸ “*We desire that all the people under the rule of our clemency should live by that religion which divine Peter the apostle is said to have given to the Romans, and which it is evident that Pope Damasus and Peter, bishop of Alexandria, a man of apostolic sanctity, followed; that is that we should believe in the one deity of Father, Son, and Holy Spirit with equal majesty and in the Holy Trinity according to the apostolic teaching and the authority of the gospel.*” In: THE CODEX THEODOSIANUS: ON RELIGION, 4th CENTURY CE. In: **Medieval Sourcebook**. Disponível em: <http://www.fordham.edu/halsall/source/codex-theod1.asp>. Acesso em fevereiro de 2011.

²⁸⁹ “*Whenever there is found a meeting of a mob of Manichaeans, let the leaders be punished with a heavy fine and let those who attended be known as infamous and dishonored, and be shut out from association with men, and let the house and the dwellings where the profane doctrine was taught be seized by the officers of the city.*” In: Ibidem.

²⁹⁰ “*We decree also that we shall cease from making sacrifices. And if anyone has committed such a crime, let him be stricken with the avenging sword. And we decree that the property of the one executed shall be claimed by the city, and that rulers of the provinces be punished in the same way, if they neglect to punish such crimes.*” In: Ibidem.

²⁹¹ SENELLART, op.cit., p. 22.

²⁹² Ibidem, p. 24.

Constata-se que o autor cai no erro interpretativo - que beira à ingenuidade – que vê os governantes laicos como meros apêndices da Igreja. Nem isto ou o inverso se identifica, pois como é característico dos processos históricos e das relações humanas, as coisas se deram em um maior grau de complexidade: “A autoridade simultaneamente política e religiosa era disputada do nível local ao imperial entre senhores leigos e eclesiásticos e entre potentados e casas religiosas.”²⁹³ O fato de os autores medievais colocarem esta subordinação como algo tangível nos mostra como eles gostariam que as coisas na verdade fossem.

De maneira coerente às suas argumentações que propõem um distanciamento entre o *regimen* medieval e a ideia de dominação associada à violência – dominação esta que, por sua vez, é elemento constituinte do “governo” que caracterizaria o Estado moderno -, encontramos no texto de Senellart:

Tal como o definem os *Discursos* de Gregório de Nazianza e, com algumas inflexões agostinianas, a *Regula Pastoralis*, o *regimen* eclesiástico designa portanto um governo não violento dos homens que, pelo controle de seu coração e pelo emprego de uma pedagogia finamente individualizada, procura conduzi-los à perfeição. Como se deu a passagem, em alguns séculos, desse governo doce, paciente e benevolente, à noção de um *regimen* político que recorre à força para assegurar a boa ordem da sociedade cristã?²⁹⁴

Mais uma vez o autor insiste em que apenas quando a Idade Média se aproxima do fim, ou seja, quando se aproxima da Idade Moderna – período o qual ele tem como parâmetro – é que o *regimen* adquire tons políticos, valendo-se inclusive da força e, portanto, aproximando-se da ideia de dominação. Discordamos veementemente destas argumentações.

Como nós apontaremos no capítulo segundo e desenvolveremos no quarto e último capítulo desta dissertação, a violência, simbólica e material, foi um pressuposto do processo de institucionalização da fé nicena, assim como da manutenção deste papel de destaque social. Uma vez que eram as elites episcopais quem detinham a “autorização” para a definição dos elementos *cristo* e *ecclesia*, assim como também seriam os responsáveis pela definição das relações entre estes elementos (*cristo-ecclesia*), eram eles os detentores da dominação.

No já citado Edito de Tessalônica é possível identificarmos o que estamos abordando. Quanto ao que seria a legítima *ecclesia*; o que se constituiria em um entendimento correto da pessoa de Cristo, assim como a relação entre esses elementos, o documento imperial nos informa:

Nós desejamos que todas as pessoas sob o domínio de nossa clemência vivam através da religião que o divino Pedro, o apóstolo, disse ter transmitido aos Romanos (...); que é o dever de acreditar em uma única divindade do Pai, do Filho e do Espírito Santo, com igual majestade, e na Santíssima Trindade de acordo com o ensinamento apostólico e a autoridade do evangelho.²⁹⁵

²⁹³ ALMEIDA, Néri de Barros. “O Alvo da Igreja e a História da Igreja como Alvo: o Exemplo da Idade Média Central (séculos XI - XIII)”. **Rever**: Revista de Estudos da Religião, São Paulo: Pós-Graduação em Estudos da Religião da PUC-SP / Editora da PUC-SP, n. 02, p. 65-78, 2004, p. 72.

²⁹⁴ SENELLART, op. cit., p. 29.

²⁹⁵ Cf. referência de número 288.

Seriam legítimos partícipes da *ecclesia* aqueles que aceitassem como verdadeira a definição cristológica proposta pelos poderes formais já cristianizados: um Cristo que é divino em igual majestade ao deus-pai e ao deus-espírito santo.

Aos que se desviassem do proposto pelo decreto imperial, caberiam medidas contundentes. Os maniqueus, citados na documentação, caso fossem descobertos em associação deveriam pagar pesada multa; serem proibidos de ligarem-se em outras atividades sociais; além da possibilidade dos seus locais de reunião serem desfrutados por funcionários da cidade.²⁹⁶

De igual maneira, aqueles que insistissem em oferecer sacrifícios às deidades pagãs não deveriam ser apenas feridos pela espada vingadora, mas também estariam sujeitos à possibilidade de suas propriedades serem requisitadas pelo governo citadino. Há que se ressaltar que no texto documental os sacrifícios são denominados de crimes, uma vez que neste mesmo Edito fora determinado o fechamento definitivo dos templos pagãos. Em caso de os dirigentes das cidades incorrerem em negligência na aplicação de tais punições, as mesmas se aplicariam a eles.²⁹⁷

Ainda outro trecho pode nos ajudar a entender os pressupostos desta associação entre os representantes do credo niceno e o poder imperial: “A competência e o direito de tomar decisões deve ser retirado daquele que uma vez cristão retorna ao paganismo. O testamento deste, se ele fez algum, deve ser revogado após sua morte.”²⁹⁸ Fica evidente que desde o início da cristianização do Império Romano esta se deu através de mecanismos coercitivos, os quais previam até mesmo o uso da violência física e prejuízos de caráter material.

A análise da documentação no quarto capítulo mostrará ser tangível no pensamento agostiniano a violência como subjacente às possibilidades de ação dos responsáveis pela manutenção da ordem social. Esta violência, no entanto, pode ser apresentada – e por vezes o era – como bem, como fruto da benevolência cristã.

A título de exemplo, podemos ainda evocar que os castigos e punições, físicas e simbólicas, podem ser evidenciados pelos inúmeros rituais de batismos forçados que ocorreram no mundo mediterrâneo, os quais eram vistos pelas elites episcopais que os propunham como um ato de amor da *ecclesia* para com os supostos desviantes. Em sua obra *Inimigos da Fé*, a medievalista Renata Rozental Sancovsky dedica um capítulo aos trágicos acontecimentos das conversões forçadas nas Ilhas Baleares, ainda na primeira metade do século V.²⁹⁹

Seguindo com a nossa discussão, há que abordarmos a indicação de Michel Senellart sobre o que ele denomina de um fator complicador: o fato de que as palavras utilizadas desde o século XVI e XVII para fazer referência ao exercício de poder, tais como, Estado, povo e território, inexistem no vocabulário dos homens e mulheres medievais, e se existem, não possuem o mesmo significado.³⁰⁰ O que reverbera na seguinte dificuldade apontada pelo autor quando analisa um texto do século XIII, sobre a etimologia do termo *regimen*:

Pouco importa que essa enumeração seja exaustiva ou não. Ela ilustra a dificuldade de traduzir *regimen* pela simples palavra “governo”, já que engloba formas múltiplas de ação, virtudes específicas e qualificações

²⁹⁶ Cf. referência de número 289.

²⁹⁷ Cf. referência de número 290.

²⁹⁸ “*The ability and right of making wills shall be taken from those who turn from Christians to pagans, and the testament of such an one, if he made any, shall be abrogated after his death.*” Ibidem.

²⁹⁹ SANCOVSKY, Renata Rozental. “Conversões forçadas nas Ilhas Baleares: Gênese do Anti-semitismo Visigodo”. In: _____. **Inimigos da Fé: Judeus, Conversos e Judaizantes na Península Ibérica, Século VII**. Rio de Janeiro: Imprinta Express, 2008, p. 71-98.

³⁰⁰ SENELLART, op. cit., p. 24.

estatutárias. Ação de dirigir e proteger a cidade, mas também de conduzir os homens controlando-os, corrigindo-os, reprimindo-os, orientando-os; virtudes de vigilância, ponderação, controle de si; deveres e privilégios ligados à magistratura.³⁰¹

O que rejeitamos aqui são as indicações de que os projetos de poder, o governo, ou os governos existentes no Ocidente anteriormente ao século XIII, constituem na verdade uma espécie de “governo”, o qual supostamente deve ser grafado entre aspas por não se constituir como exercício de poder político, devendo fazer referência apenas ao governo das almas, atividade que teria paulatinamente se associado a elementos coercitivos e, portanto, tornado-se também atividade política de maneira gradativa.

Conforme demonstramos, devido à aproximação constante e paulatina iniciada ainda no início do século IV, entre cristianismo e poderes formais, assim como pelas características do cargo do bispo discutido em seção anterior, o *regimen* significava tanto o exercício do poder secular quanto a responsabilidade pelo cuidado das almas. Também insistimos que, desde o início, a dominação e a violência, simbólica e concreta, faziam parte do projeto de poder da Igreja e do projeto de identidade cristã do bispo Agostinho de Hipona.

Cabe ressaltarmos que reconhecemos o fato de o projeto de Cristandade só desfrutar de uma maior envergadura social por volta do século XIII, mas que este fazia-se presente enquanto projeto de poder para todo o Universo, assim como fazia-se presente de maneira concreta em nível local ao longo do Mediterrâneo desde os idos anos do IV século.

O regramento sexual, assim como os estatutos diferenciados de humanidade propostos pelo bispo de Hipona para os diferentes seres sociais – os quais, por sua vez, se valem de questões sexuais para o seu estabelecimento - serão abordados nos capítulos sucessores como elementos constituintes do que entendemos como projeto político agostiniano de identidade cristã, o qual se organiza dentro da lógica do sexo como marcador simbólico. Projeto este que possui sim caráter coativo, baseado em estratégias simbólicas e materiais.

³⁰¹ Ibidem, p. 26.

II - “CADA UMA DAS NATUREZAS INDIVIDUAIS RECEBE A CRIAÇÃO DO PAI PELO FILHO, NO DOM DO ESPIRITO SANTO”: ONTOLOGIA E EXISTÊNCIA NO PENSAMENTO AGOSTINIANO

1. Algumas Primeiras Palavras

Como o título já sugere, este segundo capítulo possui um caráter mais filosófico que os demais. Não se trata de desistoricizar a nossa investigação, como pode parecer a princípio. Trata-se de reflexão capital para uma adequada compreensão daquilo que iremos discutir nos dois capítulos posteriores: o regramento das sexualidades, assim como as estratégias sociais de tentativa de efetuação deste controle e suas reverberações.

O esforço de parte da historiografia para examinar a história da expansão do cristianismo a partir de pressupostos mais adequados à realidade histórica, ou seja, problematizando as ideias que a própria religião institucionalizada proclamava de si, deve ser considerado por nós em nosso estudo.

Winrich Löhr assevera que estudar a religião cristã entre os séculos IV e VI é investigar e formação e expansão de diversos cristianismos.³⁰² E uma das maiores características destes séculos, integrados no que denominamos de Antiguidade Tardia, diz respeito às integrações culturais, sobretudo as religiosas.³⁰³

Clifford Ando, um estudioso do mundo tardo-antigo constrói argumentação sólida acerca da existência de diversos debates entre os diversos intelectuais do período. Neste mesmo artigo a que estamos nos referindo o autor delinea a aproximação entre cristianismo e paganismo, comprovando através de documentação pertinente que pagãos e cristãos compartilhavam vocabulário e mesmo concepções semelhantes sobre a deidade cristã, entendida por muitos intelectuais pagãos como possivelmente a sua deidade máxima.³⁰⁴

Desta maneira, muitos intelectuais ligados ao paganismo, alegando tais similitudes, as utilizaram como estratégia na tentativa de aproximação com o cristianismo. Entretanto, como o texto mostra e nós manteremos como perspectiva por todo o trabalho, a Antiguidade Tardia frente ao Império cristianizado não era um ambiente propício para interlocuções cordiais. O autor denomina mesmo este período como o fim de uma era, na qual mesmo os discursos assumiram tons agressivos.³⁰⁵

Valendo-se de instituições formais de poder as igrejas cristãs tenderam à violência física ou linguística na tentativa de forjar diferenciações com outras comunidades religiosas, afirmando assim a sua identidade.

Nunca houve tanta perseguição aos cristãos quanto a partir do século IV, desta vez feita por eles mesmos. Os exemplos são inúmeros. No norte da África, aqueles que haviam resistido à perseguição de Diocleciano, os chamados donatistas, enfrentaram os católicos, não apenas pela fé, mas também pela propriedade de Igrejas, posses materiais e terras. O Imperador Constâncio II, que era do credo ariano, perseguiu os católicos. No Oriente, os credos cristãos se multiplicaram e os católicos tinham grande dificuldade em combater os monofisistas, que defendiam que Deus e Jesus tinham a mesma natureza.³⁰⁶

³⁰² LÖHR, op. cit., p. 9.

³⁰³ GUARINELLO, Norberto Luiz. **História Antiga**. São Paulo: Contexto, 2013, p. 162.

³⁰⁴ ANDO, Clifford. “Pagan Apologetics and Christian Intolerance in the Ages of Themistius and Augustine”. **Journal of Early Christian Studies**, Baltimore: The Johns Hopkins University Press, v. 4, n. 2, p. 171-207, jun-set. 1996.

³⁰⁵ ANDO, op. cit., 1996, p. 174.

³⁰⁶ GUARINELLO, op. cit., p. 168.

Anna Leone argumenta que no Norte da África, região onde Aurélio Agostinho exerceu o seu bispado na cidade de Hipona, a difusão do cristianismo foi marcada por muitos conflitos. Primeiramente entre cristãos e pagãos, posteriormente entre os próprios cristãos. A autora ainda destaca que a expansão do cristianismo em território africano reverberou em progressivo acúmulo de poder, religioso e secular, por parte do clero.³⁰⁷

Sabemos que o pensamento agostiniano não se constitui apenas em elucubrações de cunho teórico. Possui sim evidentes feições práticas podendo, portanto, ser aqui entendido como escopo de um projeto político de poder. Em consonância à estas reflexões entendemos que o conteúdo a ser discutido neste capítulo nos ajuda a pensar em importantes questões de ordem social, pois as propostas de mundo do bispo Agostinho nos mostram a maneira que este eclesiástico percebia a presença de agentes sociais não cristãos, ou ainda, aqueles considerados em processo de desvirtuamento e enfrentamento dentro das próprias comunidades cristãs, como os heréticos.

Em fins do século IV, quando Agostinho elabora sua obra “Confissões”, o Império Romano – no que pode também ser entendido como parte de um esforço de revigoramento devido às múltiplas crises – institucionaliza o credo niceno, isto como ápice de uma paulatina aproximação entre o cristianismo proclamado católico em Nicéia no ano de 325 d. C. e as esferas formais de poder do Império. Posto isto, organizando-se a partir das estruturas imperiais a Igreja progressivamente apresentava-se também como uma instituição capaz de suprir as deficiências institucionais de um Império Romano em crise.³⁰⁸

Tal possibilidade ocorre porque desde 380 d. C. com a promulgação do Edito de Tessalônica pelo Imperador Teodósio que a aliança entre a Igreja e as instituições formais de poder do Império Romano adquirem caráter institucional. No referido documento é afirmado que todos os que reconhecem a trindade são os verdadeiros cristãos³⁰⁹; os maniqueístas – citados nominalmente, o que nos permite problematizar acerca da extensão e importância desta religião no período da Antiguidade Tardia - são denominados infames e desonrados e seus lugares de culto não seriam reconhecidos como igrejas³¹⁰; além disto, antigos adeptos do paganismo que tivessem se convertido ao catolicismo e eventualmente retornassem às práticas pagãs estariam sujeitos a punições por parte do poder terreno.³¹¹

Tal aproximação, essa quase identificação entre a Igreja e a *romanitas* possibilitou o surgimento da *christianitas*³¹², ou *ecclesia*, instituição que, desde o século IV objetivou grande envergadura social e, gradativamente, assegurou-se de manter o sentido de uma espécie de *dominium*. Este elemento, o qual certamente liga-se a ideia de dominação, se evidencia especialmente pelo monopólio da Igreja católica em estabelecer dogmas e pressupostos que, enquanto projetos de poder, possuíam características universais.

Neste capítulo nos valeremos de trechos documentais das três obras agostinianas citadas por nós na seção 4 da introdução.

O tratado *De Vera Religione* é anterior à ordenação de Aurélio Agostinho ao cargo de bispo da região de Hipona no norte da África. Desta maneira, aceita-se o período entre 386 d.

³⁰⁷ LEONE, Anna. “Christianity and Paganism, IV: North Africa”. In: CASIDAY; NORRIS (Editors), op. cit., p. 231.

³⁰⁸ Cf. nota de rodapé de número 232.

³⁰⁹ Cf. nota de rodapé de número 288.

³¹⁰ Cf. nota de rodapé de número 289.

³¹¹ Cf. nota de rodapé de número 298.

³¹² GOMES, Francisco José da Silva. “A Igreja e o Poder: Representações e Discursos”. In: RIBEIRO, Maria Eurydice de Barros (Org.). *A Vida na Idade Média*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997, p. 40.

C.-391 d. C. como o de elaboração da obra.³¹³ O argumento central é que a trindade cristã nicena - deus pai; deus filho e espírito santo - deve ser honrada como a verdadeira religião.

A obra teria sido meticulosamente projetada e redigida para cativar a simpatia de maniqueístas da classe alta, como Romaniano, um amigo pessoal de Agostinho. O esforço em convencer desta suposta verdade o amigo se daria por que ele próprio o teria, anteriormente, persuadido da suposta verdade do maniqueísmo.³¹⁴

As relações entre as comunidades cristãs nicenas e as comunidades maniqueístas chegaram a uma crise em fins do século IV, cujo acme apontado por Peter Brown seria o “expurgo” oficial no ano de 386 dos maniqueus residentes em Cartago.³¹⁵

Quanto à *Confessiones*, Para Henry Chadwick, em biografia dedicada ao bispo de Hipona, entre os anos de 397 e 398 Agostinho teria posto de lado outra obra que estaria escrevendo e passado a se dedicar a escrita do que contemporaneamente denominamos de autobiografia. A ideia do projeto teria surgido a partir das trocas de cartas que Agostinho e seu amigo Alípio efetuaram com Paulino. Este fora um aristocrata que em 395 d. C. teria abandonado uma proeminente carreira secular e se estabelecido na Itália, onde teria se dedicado à vida monástica. Em uma destas cartas Paulino teria pedido ao amigo Alípio que escrevesse um pouco sobre sua vida pessoal. Tal pedido teria incentivado Agostinho a confessar-se por meio da referida obra.³¹⁶

Não obstante aquele que teria sido o precursor motivo para o penejar da obra “Confissões”, as circunstâncias do contexto histórico dão bem o tom dos objetivos da escrita do bispo. Na referida produção Agostinho faz a seguinte afirmação: “Não me caluniem os soberbos, porque eu conheço bem o preço da minha redenção.”³¹⁷ Aqui, Agostinho se coloca como advogado de si mesmo, isto de maneira direta e objetiva, frente aos seus inimigos doutrinários; em especial os maniqueístas – seguidores de uma religião cristã³¹⁸ considerada herética e à qual esteve ligado antes de sua conversão ao cristianismo niceno; e os donatistas – seguidores de um outro movimento cismático cristão considerado herege e de larga profusão no Norte da África -, os quais comumente travavam discussões teológicas com o hiponense e, por vezes, até mesmo traziam à tona o passado “desregrado” de Agostinho. Logo, apresentar a estes adversários uma autobiografia, na qual assumia os supostos pecados que eram utilizados para desacreditar seu bispado, parece ter sido a solução.³¹⁹

Já no início do século V, momento de redação de “A Cidade de Deus”, o que aqui já nos referimos como vazios de poder no Império Romano estão expandindo-se. Agostinho é contemporâneo ao saque de Roma no ano de 410 d. C. A Igreja coloca-se, pois, de maneira contundente, por meio de seus líderes eclesiais, como a responsável pela manutenção do verdadeiro poder imperial, não somente deste Império dos homens, o qual estaria passível de ter fim, mas, e substancialmente deste, do Império de deus, o qual seria alegadamente eterno.

Como já apontamos nesta primeira seção da dissertação, a História da expansão do cristianismo niceno não é marcada pela ausência de conflitos, como por exemplo, os debates com os maniqueístas. Para o estudioso H. A. Drake, o cristianismo somente é adequadamente compreendido ao se entendê-lo como uma religião intolerante.³²⁰

³¹³ “Introdução.” In: AGOSTINHO, Santo. **A Verdadeira Religião**. São Paulo: Paulus, 2002, p. 15-23.

³¹⁴ BROWN, op. cit., 2008, p. 165.

³¹⁵ Ibidem.

³¹⁶ CHADWICK, op. cit., p. 89.

³¹⁷ AGOSTINHO, op. cit., 2011, Parte II, Livro X, Capítulo XLIII, p. 262. “*Non calumniuntur mihi superbi, quoniam cogito pretium meum (...)*” In: AUGUSTINUS, op. cit., p. 438.

³¹⁸ Cf. nota de rodapé de número 130.

³¹⁹ CHADWICK, op. cit., p. 90; SOUZA, Mauro Araujo de. “Introdução”. In: AGOSTINHO, Santo. **Confissões**. São Paulo: Martin Claret, 2004, p. 20.

³²⁰ DRAKE, op. cit., p. 403.

Winrich Löhr identifica na região do Norte da África a existência do que podemos denominar de “cultura persecutória”.³²¹ Peter Brown assevera que durante o episcopado de Aurélio Agostinho na região de Hipona, as ações dos bispos africanos não podem ser descritas a contento sem a utilização de termos tais como drama e violência.³²²

O paganismo popular foi abolido; os grandes templos foram fechados e as estátuas, quebradas, amíude por turbas de cristão; as orgulhosas inscrições que haviam proclamado a aliança inabalável das cidades antigas com seus deuses protetores foram usadas para pavimentar as ruas públicas.³²³

Um acontecimento do porte da invasão da cidade de Roma no ano dez do quinto século por um exército de godos, chefiados por Alarico, só faria potencializar ao máximo a tensão que caracteriza a Antiguidade Tardia. Nos dois anos anteriores os godos já haviam colocado a cidade romana em estado de sítio, efetuado pilhagens e causado alguns incêndios.³²⁴

Embora a cidade de Roma, há tempos, não fosse mais a capital política do Império Romano, Brown a descreve como o centro da sociedade ocidental. Nos tempos do império ainda pagão acreditar-se-ia que a existência de inúmeros templos pagãos na cidade de Roma a protegeriam de maneira bastante plena, assim como garantiriam a continuidade do império. Os cristãos teriam se apropriado destas crenças e no lugar dos deuses de todas as nações, os seguidores do cristianismo difundiram a crença de que Pedro e Paulo haviam viajado do Oriente até à cidade sagrada de Roma para lá depositarem seus corpos. Substituição de um talismã por outro.³²⁵

Após o evento de 410 d. C. Agostinho teria que lidar não somente com os cristãos desiludidos, mas de igual forma com os pagãos, os judeus e os heréticos renitentes.³²⁶ Muitos destes acusavam os cristãos de facilitarem episódios como o saque de Alarico ao supostamente se afastarem das questões públicas e investirem em uma cultura “pacifista”, de maneira que insistiam no retorno do paganismo como a religião oficial do Império Romano.³²⁷

Além do conflito com os defensores da antiga religião do império, Agostinho tinha que lidar com uma crise de grande extensão entre as comunidades cristãs. Tal crise de autoridade reverberou em uma Igreja dividida por cismas. A violência dos donatistas havia recrudescido e com isso diversas comunidades que seguiam o credo niceno teriam condenado ao ostracismo os antigos donatistas já convertidos ao catolicismo.³²⁸

Anna Leone chama atenção que diante de tais acontecimentos verifica-se um fortalecimento do caráter coercitivo do cristianismo africano.³²⁹ O bispo de Hipona aliando-se às instituições de poderes formais tratou de fortalecer a aliança com os imperadores católicos, os quais poderiam fazer leis que protegessem a Igreja.³³⁰ Não é de estranhar, portanto, que a

³²¹ LÖHR, op. cit., p. 15 e ss.

³²² BROWN, op. cit., 2008, p. 357.

³²³ Ibidem.

³²⁴ Ibidem, p. 358.

³²⁵ Ibidem, p. 359.

³²⁶ Ibidem.

³²⁷ Ibidem, p. 361.

³²⁸ BROWN, op. cit., 2008, p. 360; LEONE, op. cit., p. 233.

³²⁹ LEONE, op. cit., p. 233.

³³⁰ BROWN, op. cit., 2008, p. 360.

legislação teodosiana de perseguição a não-católicos ressurgiu a partir da chancelaria de Ravena pouco tempo após os episódios de 410 d. C..³³¹

Este é o contexto de escrita das obras agostinianas que analisaremos neste capítulo. Assim como informado no primeiro capítulo, daremos especial atenção à discussão de Aurélio Agostinho com os maniqueístas. Ou seja, as proposições agostinianas sobre os seres, as existências destes, o regramento das sexualidades e as suas implicações práticas, serão entendidas por nós como tentativas do bispo de lidar com as proposições maniqueístas para estas questões. Além de ter conhecimento de fato sobre tal movimento considerado herético, uma vez que estivera por nove anos associado aos maniqueístas, considerava-se responsável por ter contribuído para a associação de alguns amigos ao referido movimento religioso. À parte das motivações pessoais para a dedicação em combater o maniqueísmo, este movimento religioso seria, em fins do século IV, a “heresia” por excelência.³³²

Foge deste contexto a escrita da obra *De Civitate Dei*, pois no período de elaboração de tal obra a historiografia chama atenção que o “calcanhar de Aquiles” da igreja formalmente instituída seria os donatistas. Entretanto, não nos furtamos em utilizar alguns trechos da referida obra em nossa investigação, mesmo que nosso objetivo seja estebelecer o “diálogo” entre o pensamento agostiniano e o maniqueísmo e tenhamos estabelecido como *corpus* empírico para a análise do regramento sexual e as assimetrias sociais previstas no pensamento do bispo os trechos da obra *Confessiones*.

Tal atitude de nossa parte apoia-se nas reflexões do historiador italiano Carlo Ginzburg e sua ideia de “unidade morfológica”. A partir da reflexão de Ginzburg, entendemos que em se tratando de objetos de estudo que tangenciam a violência, compreendida em suas interfaces cultural, física e psicológica, alguns aspectos mostram-se dogmáticos.³³³ Acrescentamos que, em se tratando de discursos religiosos, tais reflexões se mostram ainda mais pertinentes.

Desta maneira é possível identificar fenômenos compactos no que tange a morfologia e bem heterogêneos a partir de uma perspectiva cronológica e circunstancial.³³⁴ Ginzburg argumenta que no caso da ciência histórica as conexões com base na morfologia, na forma, podem ser consideradas hipóteses no seu sentido mais comum, ou seja, evolutivo, mas apenas estabelecidas de maneira diferente. A partir deste prisma, os dados empíricos são agrupados a partir de afinidades internas, de maneira que, às vezes, mesmo distante no tempo e em contextos culturais um pouco distintos este “vai e vem” nos ajuda a lançar luz sobre nosso objeto.³³⁵

As reflexões agostinianas acerca do que o bispo considera pecado, erro, desvio e uma existência real - assim como a matriz neoplatônica identificadas nestas reflexões - empreendidas em *De Vera Religione* e *De Civitate Dei*, ligam-se às reflexões empreendidas em *Confessiones*, as quais são alvo de nossas investigações.

2. Agostinho de Hipona e o Neoplatonismo como Estratégia Discursiva para a Defesa da Fé Nicena frente ao Maniqueísmo

No processo de expansão da influência social das elites eclesiásticas cristãs, uma elite intelectual cristianizada se valeu de uma linguagem já familiar para o seu público, buscando na filosofia popular da época um modo de fala que tornasse o cristianismo entendível para os seus pares e, especialmente, para os seus rivais. O Platonismo, em sua versão neoplatônica,

³³¹ Ibidem, p. 361.

³³² BROWN, op. cit., 2008, p. 165.

³³³ GINZBURG, op. cit., 1991, p. 27.

³³⁴ Ibidem, p. 26.

³³⁵ Ibidem, p. 28.

forneceu a linguagem pela qual as elites intelectuais da Antiguidade Tardia se valeriam para os seus debates.³³⁶ O processo pelo qual Agostinho se apropria desta linguagem nós chamamos neste trabalho de tradução cultural.

2.1 Bem e mal nas mitologias cosmogônicas maniqueísta e cristã nicena

Querendo Vós mostrar-me primeiramente como “resistis aos soberbos e dais graças aos humildes” e com quão grande seja a misericórdia com que ensinastes aos homens o caminho da humanidade, pois “se ter feito carne o vosso Verbo e ter habitado entre os homens”, me deparastes, por intermédio de um certo homem, intumescido por monstruoso orgulho, alguns livros platônicos, traduzidos do grego em latim.³³⁷

No trecho acima, Agostinho, o bispo de Hipona, em obra concluída provavelmente no ano de 397, assume que tivera contato com alguns escritos platônicos; o mesmo trecho também já nos aponta à apropriação agostiniana de tais escritos. Esta apropriação é de suma importância para as concepções que o bispo hiponense desenvolve acerca dos pressupostos garantidores do que consideraria uma existência cristã real.

O contato de Aurélio Agostinho com escritos neoplatônicos é fundamental para as nossas reflexões, posto que, como demonstraremos ao longo deste capítulo, inflexões neoplatônicas estão no cerne das formulações teológicas do bispo hiponense. É a partir de uma base neoplatônica que Agostinho desenvolveria a sua concepção alternativa de cosmogonia, na tentativa de explicar algo que há muito o incomodava: a questão do mal. Isto evidencia-se em trecho de *Confessiones*, no qual se encontra:

Com efeito, quando meu espírito se esforçava para voltar à fé católica, sentia-se repellido, porque a opinião que formava da fé católica não era exata. Parecia-me mais piedoso – ó meu Deus, a quem confessam por mim vossas misericórdias – parecia-me mais piedoso crer-vos infinito, e limitado apenas sob este aspecto pela substância do mal, do que julgar-vos limitado de todos os lados segundo a forma do corpo humano. Parecia-me mais justo crer que não tivésseis criado nenhum mal do que acreditar que proviesse de Vós a sua natureza tal qual eu imaginava. Com efeito, o mal aparecia à minha ignorância, não só como substância corpórea, já que a minha mente não podia formular a ideia senão de um corpo sutil, difundido pelo espaço.³³⁸

³³⁶ ANDO, op. cit., 1996, p. 184-187.

³³⁷ AGOSTINHO, op. cit; 2011, Livro VII, Capítulo IX, p. 151. “*Et primo volens ostendere mihi quam resistas superbis, humilibus autem des gratiam (I Petr. V, 5), et quanta misericordia tua demonstrata sit hominibus via humilitatis, quod Verbum tuum caro factum est, et habitavit inter homines; procurasti mihi per quemdam hominem immanissimo typho turgidum, quosdam Platoniorum libros ex graeca lingua in latinam versos.*” S. AURELII AUGUSTINI HIPPONENSIS EPISCOPI CONFSSIONUM LIBRI TREDECIM. Disponível na Internet: http://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z_0354-0430__Augustinus__Confessionum_Libri_Tredecim__MLT.pdf.html. Acessado em: maio de 2012.

³³⁸ AGOSTINHO, op., cit, 2011, Parte I, Livro V, Capítulo X, p. 111. “*Cum enim conaretur animus meus recurrere in catholicam fidem, repperctiebar, quia non erat catholica fides, quam esse arbitrabar. Et magis pius mihi videbar, si te, Deus meus, cui confitentur ex me miserationes tuae, vel ex ceteris partibus infinitum crederem, quamvis ex una, qua tibi moles mali opponeretur, cogerer finitum fateri, quam si ex omnibus partibus in corporis humani forma te opinarer finiri. Et melius mihi videbar credere nullum malum te creasse (quod mihi nescienti non solum aliqua substantia, sed etiam corporea videbatur, quia et mentem cogitare non noveram nisi eam subtile corpus esse, quod tamen per loci spatia diffunderetur) quam credere abs te esse qualem putabam naturam Mali.*” In: AUGUSTINUS, op. cit., p. 205-206.

Percebemos no trecho transcrito, claramente, que a dinâmica do mal em sua relação com a deidade cristã foi motivo de perturbação para Agostinho, que se questionava sobre quem teria criado o mal e qual seria a procedência deste, uma vez que o cristianismo niceno afirmava ser o deus dos cristãos a fonte de toda bondade.

Marcos Roberto Nunes da Costa argumenta que para os seguidores de Mani a questão central seria resolver o problema do mal e salvar a alegada incorruptibilidade do seu deus, a quem eles também associavam o Bem.³³⁹ Posto isto, não é de se estranhar que o jovem Aurélio Agostinho, para quem compatibilizar os males do mundo com a bondade de deus constituía-se como um problema, tivesse se interessado pelas teorias maniqueístas.

A mitologia maniqueísta baseia-se em um dualismo ontológico-cosmológico, o qual defende que no início de tudo havia dois princípios originantes, cujos poderes seriam idênticos, mas somente um teria caráter divino, o qual, de acordo com a lógica de antagonismos do Maniqueísmo, seria o princípio ligado à Luz e ao Alto.³⁴⁰ Estes dois princípios, ou dois Reinos, incriados e co-eternos, seriam o da Luz, ou do Bem, regido pelo Pai da Grandeza; e o das Trevas, ou do Mal, regido por Satanás. Ambos, embora fossem entendidos como iguais em potência, não o eram em valor. Desta maneira o Reino da Luz destacar-se-ia em superioridade apenas por sua qualidade intrínseca de bondade, beleza e inteligência.³⁴¹

Cabe ressaltarmos que:

Apesar de parecer ser de natureza espiritual, ou ser assemelhado ao Deus do cristianismo, o deus do maniqueísmo é totalmente diferente. Primeiro, ele é de natureza física, um ser corpóreo, que ocupa espaço, embora não tenha uma forma humana, finita e limitada, mas infinito e ilimitado.³⁴²

Já o princípio oposto a deus, embora concorra em igualdade com este em potência, não é deus porque sua essência é o oposto deste, sendo o seu próprio nome matéria.³⁴³

De acordo com o mito maniqueísta, é por inveja das qualidades listadas acima – bondade, beleza e inteligência - que Satanás resolve invadir o Reino da Luz, dando início a uma disputa entre os Reinos. Tal confronto termina por misturar luz e matéria, originando assim o Universo.³⁴⁴ Outra consequência desta mistura seria, como evidencia Samuel Lieu, o aprisionamento da alma – “emanação” direta do Reino da Luz – na matéria, o que ajudava a explicar a presença do bem e do mal no homem, ao mesmo tempo em que absolvía tanto deus quanto a raça humana de serem a fonte do mal.³⁴⁵

Esta relação, entre a criação do Universo e a criação do homem, ambos constituídos por partículas boas e más, é possível porque no maniqueísmo “há uma correspondência entre *microcosmo* e *macrocosmo*, entre o homem e o universo.”³⁴⁶

Chamamos atenção para o termo emanação em parágrafo acima porque, diferentemente da tradição cristã sistematizada e propagada a partir de Agostinho, para os maniqueístas, sendo a alma uma emanação, e não uma criação de deus, no momento em que há mistura desta com a matéria, o resultado dela, incluindo aí os homens e as mulheres, são constituídos de mal, mas também contêm partes de deus em si. Ou seja, estamos falando em

³³⁹ COSTA, op. cit., 2003, p. 39.

³⁴⁰ Ibidem, p. 43.

³⁴¹ Ibidem, p. 49.

³⁴² Ibidem, p. 44.

³⁴³ Ibidem, p. 48.

³⁴⁴ Ibidem, p. 49-50.

³⁴⁵ LIEU, op. cit., p. 292.

³⁴⁶ COSTA, op. cit., 2003, p. 42.

uma consubstancialidade entre deus e a alma humana e que há deus em tudo.³⁴⁷ Todavia, não estamos diante de uma concepção ontológica otimista, pois “(...) o maniqueísmo tinha uma concepção da natureza humana pessimista. Para ele, o homem é, ontologicamente, um ser decaído, filho do pecado e da concupiscência.”³⁴⁸

Já o bispo de Hipona, Aurélio Agostinho, se apropriará do arcabouço conceitual dos neoplatônicos na tentativa de formular explicações alternativas às proposições dos maniqueístas, seus antigos companheiros.

2. 2 Uma tradução cultural cristã do neoplatonismo

Nosso autor, em escrito do quinto século, em uma clara demonstração de tradução cultural, assevera cabalmente que não haveria diferença alguma entre os cristãos e os platônicos, aos quais ele outorga o adjetivo de célebres.³⁴⁹ Entretanto, no próprio livro em que o bispo faz tal afirmação, também nos indica o rol de leitura através do qual se deu o seu contato com as ideias platônicas: a compilação das obras que o discípulo de Plotino, Porfírio, efetuara.³⁵⁰

Logo, torna-se mais adequado entendermos que o contato de Agostinho fora com um pensamento platônico já ressignificado, o qual os especialistas atualmente denominam de neoplatonismo. Inclusive, torna-se imperioso nos remetermos à lembrança que Peter Brown nos faz, de que, menos em Plotino e mais em Porfírio, o platonismo dos neoplatônicos passara por um filtro religioso. Desta maneira:

Para um platônico cristão, a história do platonismo parecia convergir muito naturalmente com o Cristianismo. Ambos apontavam na mesma direção. Ambos eram radicalmente extramundanos. Cristo dissera: “*Meu Reino não é deste mundo*”; Platão dissera a mesma coisa sobre o seu reino das ideias.³⁵¹

Diferentemente do Maniqueísmo, concepção de mundo da qual Agostinho estava desligando-se ao estabelecer contato com o pensamento platônico³⁵², o neoplatonismo de Plotino e Porfírio convenciam o nosso bispo paulatinamente de que a realidade provavelmente situava-se em um plano que não o físico.³⁵³ Sobre o pensamento de Plotino, Brown assevera:

O sentimento pungente de que o homem comum, preso ao mundo óbvio dos sentidos, move-se na penumbra e de que o saber que ele afirma possuir é meramente o estado obscuro e derradeiro de uma progressão inelutável de estágios decadentes de consciência é a marca da visão plotiniana do universo.³⁵⁴

³⁴⁷ Ibidem, p. 50-ss.

³⁴⁸ Ibidem, p. 61.

³⁴⁹ AGOSTINHO, Santo. **A Cidade de Deus**: Contra os Pagãos. Bragança Paulista: 8ª ed. Editora Universitária São Francisco, 2008, Vol. I, Livro X, Cap. II, p. 371. “Sed non est nobis ullus cum his excellentioribus philosophis in hac quaestione conflictus.” S. AURELII AUGUSTINI HIPONENSIS EPISCOPI AD MARCELLINUM DE CIVITATE DEI CONTRA PAGANOS. Disponível na Internet: http://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z_0354-0430__Augustinus__De_Civitate_Dei__MLT.pdf.html. Acessado em: maio de 2012.

³⁵⁰ Ibidem, Vol. I, Livro X, p. 369-414. Os dois biógrafos de Agostinho de Hipona, cuja leitura efetuamos, também aceitam que o contato do bispo de Hipona com o pensamento platônico se deu da maneira descrita por nós. Cf. BROWN, op. cit., 2008; CHADWICK, op. cit.

³⁵¹ BROWN, op. cit., 2008, p. 112.

³⁵² Ibidem, p. 117. Cf. Capítulo I, Seção 1.

³⁵³ CHADWICK, op. cit., p. 21.

³⁵⁴ BROWN, op. cit., 2008, p. 117.

De acordo com a tradição platônica a experiência é distante da realidade, a qual, para os seguidores desta tradição, também é imutável.³⁵⁵ Esta realidade configurar-se-ia no Bem, ao qual ligar-se-iam a verdade, a beleza e a bondade ontológicas, elementos imortais transcendentais ao tempo e ao espaço.

Em uma concepção na qual o mundo é um cosmos ordenado hierarquicamente e tudo possui graus diferenciados de existência, o Bem platônico ocuparia o mais alto grau desta hierarquia, assim como também se caracterizaria por sua irreducibilidade às particularidades. Tais características, para os neoplatônicos, provavelmente contrastariam com as coisas terrenas que seriam plurais e, devido à soberba, conflituosas.³⁵⁶ O Bem platônico, entendido por este prisma, possuiria caráter aglutinador e conformador; além de constituir-se na fonte de emanação da existência dos seres.

O parágrafo acima já nos aponta contrastes e divergências entre o neoplatonismo, que formou a base do pensamento agostiniano³⁵⁷, e as teorias daqueles intelectuais com quem Agostinho dialogava, dentre os quais, os maniqueístas. Para estes, a realidade não configurar-se-ia no Bem, pois o Reino da Luz – a que se associa este axioma do Bem – tanto quanto o Reino das Trevas seriam iguais em poder e existência, cabendo apenas ao elemento valorativo a distinção entre ambos, já que o Reino da Luz possuiria um valor superior ao seu oposto porque estaria ligado à características ontológicas de bondade, beleza e inteligência, que, tal como defendiam as teorias dos neoplatônicos, são imortais e transcendentais, sem nenhuma influência do tempo e espaço sobre eles. Acerca da argumentação maniqueísta que refuta a ideia neoplatônica do Bem como a fonte de emanação dos seres, trataremos mais à frente.

A partir do que já expusemos sobre a teoria neoplatônica, entendemos que o Bem platônico seria o Uno a que Plotino se refere. O autor também liga o Uno ao mundo sempre por meio da noção de causalidade. Ou seja, esta relação – entre o Uno e o mundo – se daria por meio da relação de *emanatio* ou processão.³⁵⁸ Evidencia-se aqui outra divergência entre platonismo e maniqueísmo, uma vez que para este, embora a alma fosse uma emanação direta do Bem, o mundo não o seria. Todavia, há que se ressaltar que, no processo de tradução cultural da ontologia platônica pela teologia cristã, esta metafísica da criação será importante para Agostinho de Hipona não somente para explicar a relação entre a divindade e o mundo, mas também para explicar as relações entre as diferentes pessoas da divindade cristã.

A expressão tradução cultural diz respeito à tradução ou interpretação de determinados elementos culturais através de esquemas e estereótipos de sua própria vivência cultural.³⁵⁹ Assim como temos demonstrado neste capítulo, a interpretação do neoplatonismo por parte de Agostinho se deu através de sua vivência cristã ortodoxa.

A noção plotiniana de *emanatio*, importantíssima para as conjecturas agostinianas sobre os graus distintos de existência dos diferentes seres sociais, possui algumas importantes características. Para os neoplatônicos o Uno seria a plenitude do ser. É a liberdade que ele possuiria para produzir aquilo que o seu desejo demandar que o caracterizaria como o

³⁵⁵ CHADWICK, op. cit., p. 21.

³⁵⁶ Ibidem, p. 22.

³⁵⁷ Como demonstraremos mais à frente, esta base se dá de maneira muito própria e diferente de outros autores latinos que também foram influenciados pelas teorias neoplatônicas.

³⁵⁸ ULLMANN, Reinhold Aloysio. “Plotino: a Relação do Uno (*Archê*) com o Mundo.” In: STEIN, Ernildo. (Org.) **A Cidade de Deus e a Cidade dos Homens**: de Agostinho a Vico. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, p. 33.

³⁵⁹ Cf. discussão na Introdução, Seção 3.

Principio real de todas as coisas, o autor de tudo que não seja ele próprio. Daí infere-se que tudo aquilo que não fosse Uno seria proveniente do Uno e, portanto, diverso dele.³⁶⁰

Entretanto, a relação de procedência entre o mundo e o Uno que descrevemos acima não pode reverberar em uma concepção que assume a existência de um fosso entre o Uno e o múltiplo. Trata-se de uma concepção apressada e inadequada.

Reinholdo Aloysio Ullmann chama atenção que, para os neoplatônicos, Uno e múltiplo encontrar-se-iam unidos, mas reforça que não haveria dependência do Uno em relação ao múltiplo. Também argumenta que os entes vários participariam do Uno, no entanto, sem fazer parte dele. Isto é, esta participação não implica em divisão ou em esgotamento de sua potência criadora.³⁶¹

Baseados no que já vimos até aqui podemos acatar a assertiva de que, a partir de um ponto de vista filosófico, o tema da criação gira em torno da dependência completa dos entes resultantes da atividade primeva de causalidade.³⁶² Ainda sobre o assunto um trecho do texto de Ullmann faz-se pertinentemente esclarecedor:

(...), para o autor das *Enéadas*, Deus não é tudo, mas Deus está em tudo ou tudo está em Deus. Precisamente é esta a interpretação moderna de Plotino: emanção quer dizer processão do mundo a partir de Deus. Como se há que entender tal processão? Da seguinte maneira: o Uno conserva a sua natureza, nada tira de si, permanece imutável em sua essência. Numa palavra, não se despotencializa. Aquilo que dele procede não é fruto do acaso, mas de sua atividade voluntária e inteligente, criadora, sem recurso à matéria preexistente.³⁶³

Atentando para o caráter conformador e emanador do Uno nesta concepção filosófica, assim como também para a matriz socrática existente no pensamento platônico, entendemos que ao falarmos no Uno aludimos ao axioma platônico do *lógos*. E sobre ele, o *lógos*, podemos dizer:

Ora: “que é?” significa para estes gregos “dar a razão disso”, encontrar a fórmula racional que o abranja completamente, sem deixar fresta alguma. E a essa razão que o explica, a esta fórmula racional denominam com a palavra grega **logos**, uma das palavras mais refulgentes do idioma humano; ilustre, porque dela provém a lógica e tudo aquilo que com a lógica se relaciona; ilustre também porque o credo religioso apossou-se dela, e a introduziu no latim com o nome de **verbum**, que se encontra até mesmo nos dogmas fundamentais de nossa religião: o verbo divino.³⁶⁴

O conceito de *lógos* que Platão recebera de Sócrates e os neoplatônicos transformaram em Uno, fora traduzido pela teologia cristã através da palavra latina *Verbum*.

Não é de maneira ocasional, portanto, que no trecho transcrito já no início desta seção Agostinho de Hipona defenda que no intuito de ensinar aos homens o caminho da

³⁶⁰ ULLMANN, op. cit., p. 35-36.

³⁶¹ Ibidem.

³⁶² Ibidem, p. 39.

³⁶³ Ibidem, p. 37-38.

³⁶⁴ GARCIA MORENTE, Manuel. **Fundamentos de Filosofia I: lições preliminares**. 8ª Ed. São Paulo: Mestre Jou, 1980, p. 87.

humanidade, somente possível através da alegada corporificação terrena do Verbo, o deus cristão fizera chegar às mãos de um Agostinho ainda não converso alguns livros platônicos.³⁶⁵

Acerca da expressão “(...) o caminho da humanidade (...)” aqui deve ser entendida como o caminho do conjunto de todos os homens e não no sentido de caminho para uma existência real, pois no original encontramos *hominibus*, termo latino que possui a ideia de conjunto dos Homens.³⁶⁶

A tradução cultural do *logos*/Uno como *Verbum* é ratificada pelo próprio Agostinho, quando este, ao comentar sobre as obras platônicas que lera, declara: “Neles li, não com estas mesmas palavras, mas provado com muitos e numerosos argumentos, que ‘ao princípio era o Verbo, e o Verbo existia em Deus e Deus era o Verbo: e este, no princípio existia em Deus. (...)’”.³⁶⁷ Talvez seja por esta crença que o bispo de Hipona defenda em *De civitate Dei* que não haveria diferença alguma entre cristãos e platônicos.³⁶⁸

A coincidência, alegada pelo hiponense, entre pensamento platônico e teologia cristã, reverberou em importante característica de seu pensamento. Peter Brown aponta para tal atributo do pensamento agostiniano: “Foi uma leitura tão intensa e minuciosa que as ideias de Plotino foram cabalmente absorvidas, “digeridas” e transformadas por Agostinho”.³⁶⁹ Comparando-o com outros pensadores cristãos que também leram neoplatônicos, como, por exemplo, Ambrósio, Brown faz questão de traçar nuances: “No caso de Agostinho, contudo, Plotino e Porfírio encontram-se enxertados de maneira quase imperceptível em seus escritos, como a base sempre presente de seu pensamento”.³⁷⁰

As observações feitas por Peter Brown, em biografia do bispo de Hipona, e atestadas pelos próprios trechos documentais já citados, levam-nos a tomar alguns cuidados no manejo da documentação. A ontologia do ser proposta pelos neoplatônicos, e que fora apropriada por Agostinho na construção de seu discurso de tentativa de naturalização das relações de assimetria existentes entre cristãos e os “outros”³⁷¹, nem sempre encontram-se presentes de forma literal ou direta nos escritos agostinianos, cabendo ao historiador que direcione sua “lupa” para detalhes que, por vezes, passam despercebidos em uma análise mais apressada.

2.3 Existências e assimetria do ser no pensamento agostiniano

Em “A Verdadeira Religião”, vejamos alguns trechos sobre a criação, e como Agostinho operacionalizou a tradução cultural da relação de processão entre o divino e aquilo que dele procede. Citemos a partir do parágrafo agostiniano que serviu de base para o título de nosso capítulo:

O certo é que todas e cada uma das naturezas individuais recebe a criação do Pai, pelo Filho, no dom do Espírito Santo. Visto que todas as coisas, substância, essência, natureza, ou qualquer outro termo mais adequado, que

³⁶⁵ Cf. nota de rodapé de número 337.

³⁶⁶ Cf. nota de rodapé de número 365.

³⁶⁷ AGOSTINHO, op. cit., 2011, Livro VII, Capítulo IX, p. 151. “(...) *et ibi legi, non quidem his verbis, sed hoc idem omnino multis et multiplicibus suaderi rationibus, quod in principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum: hoc erat in principio apud Deum (...)*.”S. AURELII AUGUSTINI HIPONENSIS EPISCOPI CONFESSIIONUM LIBRI TREDECIM, op. cit.

³⁶⁸ Cf. nota de rodapé de número 349.

³⁶⁹ BROWN, op. cit., 2008, p. 113.

³⁷⁰ Ibidem.

³⁷¹ Sobre isto já nos detivemos anteriormente. Basta retomarmos que desde o processo, iniciado no século IV, de aproximação entre a versão nicena do credo cristão e as esferas formais de poder, tem-se início desta relação de assimetria. Ao chegarmos ao final do século IV a única maneira sancionada de ser romano será ser cristão, o que coloca os não-cristãos (ou supostamente maus cristãos) do lado de fora da esfera pública da sociedade, à margem da dinâmica formal dos poderes políticos.

se dê possui ao mesmo tempo estas três propriedades: é algo único, distingui-se por sua forma das demais coisas, e está dentro da ordem universal.³⁷²

Vemos no trecho supracitado que tudo o que foi criado, o teria sido pelo deus cristão, e estaria dentro de uma suposta ordem universal. Interessante notarmos aí indícios da romanização que influenciou a consolidação de uma identidade cristã.

Desde o início do período conhecido como Principado³⁷³ que o Império Romano outorgou a si o papel de ordenamento do mundo conhecido. Maneira de ver o mundo esta que, provavelmente, influenciou o pensamento cristão dos séculos posteriores.³⁷⁴ Inclusive, como discutido no capítulo anterior, nos séculos em que o credo niceno já está em processo de institucionalização, ou em vias disto, na ânsia de retorno do que consideravam como um profícuo ordenamento, as palavras símbolos seriam *reparatio* e *renovatio*.³⁷⁵

E a proposta de identidade cristã do bispo de Hipona, baseada na assimetria do "outro", deve ser entendida dentro desta dinâmica que objetiva o (re)ordenamento do Universo. Como podemos inferir sem dificuldades, este processo é projetado e levado a cabo pela *ecclesia*, a Igreja já institucionalizada a partir de contatos paulatinos com os poderes políticos protocolares.

Fica posto, ainda no trecho empírico em questão, que toda a pluralidade procederia do elemento criador que, para o bispo de Hipona, seria a irrefutabilidade do deus cristão. A característica trinitária deste deus nós abordaremos um pouco posteriormente. Há que mencionarmos agora a assertiva agostiniana de que todas as coisas participariam de alguma maneira da substância criadora e estariam dentro de um ordenamento universal. Já podemos perceber aí a tradução cultural agostiniana das proposições neoplatônicas, ao vermos o estabelecimento da relação de processão entre a multiplicidade das coisas criadas e a substância criadora. É igualmente possível atentarmos à ressignificação operada pela teologia cristã, da qual Aurélio Agostinho é um dos principais baluartes.

³⁷² AGOSTINHO, Santo. **A Verdadeira Religião**. São Paulo: Paulus, 2002, Primeira Parte, Cap. VII, p. 40. “*non ut aliam partem totius creaturae fecisse intellegatur Pater, et aliam Filius, et aliam Spiritus Sanctus, sed et simul omnia et unamquamque naturam Patrem fecisse per Filium in dono Spiritus Sancti. Omnis enim res, vel substantia, vel essentia, vel natura, vel si quo alio verbo melius enuntiat, simul haec tria habet; ut et unum aliquid sit, et specie propria discernatur a ceteris, et rerum ordinem non excedat.*” S. AURELII AUGUSTINI HIPPONENSIS EPISCOPI DE VERA RELIGIONE LIBER UNUS. Disponível na Internet: http://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z_0354-0430__Augustinus__De_Vera_Religione_Liber_Unus__MLT.pdf.html. Acessado em: maio de 2012.

³⁷³ Termo utilizado para fazer referência ao modelo romano de poder pessoal em que a forma política de governo da *res publica* é representada pela concentração de poderes nas mãos de um único indivíduo. De acordo com Norma Musco Mendes, Roma passa a ser representada pelo *princeps*, na condição de agregador do sistema de valores e peculiaridades culturais que significavam um padrão de perceber, crer, avaliar, agir e desenvolver um código de categorias destinado a orientar o desenvolvimento das relações sociais. Quanto ao recorte cronológico, tal sistema teve início em fins do século I a. C. e término em fins do século III d. C. Cf. MENDES, Norma Musco. “O Sistema Político do Principado.” In: SILVA; MENDES (Orgs.), op. cit., p. 21-51.

³⁷⁴ Sobre esta característica do *Principado* cf. CARLAN, Cláudio Umpierre. “O Imperialismo Romano no Século IV”. **PHILÍA**: Informativo de História Antiga, Rio de Janeiro: Núcleo de Estudos da Antiguidade/UERJ, n. XII, p. 3, Jul/Ago/Set. 2010. Cf. também Capítulo I, Seção 3.

³⁷⁵ Entre o sistema político do *Principado* e o sistema político do *Dominato* o Império Romano passou por um período de instabilidade política geralmente denominado pela historiografia de Anarquia Militar. Desta maneira, o período do *Dominato* é conhecido como um momento de tentativa da criação de um ambiente político-social de maior estabilidade. Cf. SILVA; MENDES. “Diocleciano ...” In: _____. (Orgs.), op. cit; p. 193-221. Sobre a característica de *reparatio* e *renovatio* do período, cf. BROWN, op. cit., 1999, p. 37 e ss. Cf. também Capítulo I, Seção 2, p. 43.

2.4 Da multiplicidade à unidade: a *ecclesia* como elemento de síntese entre deus e os homens

A ressignificação operada por Agostinho, este “espaço de manobra” já descrito por nós como tradução cultural, encontrado pelo Bispo de Hipona, evidencia-se especialmente na adaptação que o bispo estabelece entre o sistema dialético encontrado no neoplatonismo e as reflexões sobre a característica trinitária da deidade cristã. Em Agostinho, assim como nos neoplatônicos, a multiplicidade advém da unidade, sem que a potência desta unidade fosse comprometida por isto. Sobre deus (o Uno) estabelece: “Digna-se habitar na união dos fiéis e em cada um deles. E não é maior em todos que em cada fiel, porque sua natureza ignora as modificações da extensão ou da divisão.”³⁷⁶

No sistema de Agostinho citado anteriormente, deus seria o primeiro, o começo de tudo, e seria um único em Uno. Entretanto esta univocidade apresenta-se de maneira dialética e trinitária em seu discurso, pois mesmo sendo deus um só, em seu interior ocorreria a primeira multiplicidade – a trindade de pessoas divinas – sem que sua unidade e sua simplicidade fossem postas em xeque.³⁷⁷

Para José Ferrater Mora, a dialética é, em sentido que denomina de mais técnico, uma forma de argumentação.³⁷⁸ Em Platão, ainda de acordo com o mesmo autor, este modelo de argumento vai ser melhorado, assim como irá instituir-se, de maneira mais completa, como uma forma de ascensão ao inteligível. Para isto vale-se de operações tais como a “divisão” e a “composição”, as quais, diferentemente da ideia que suscitam, são aspectos de uma mesma operação. Logo, José F. Mora argumenta que a dialética permite que se passe da multiplicidade à unidade, ou ainda, defende o axioma de que estaria na unidade o fundamento da multiplicidade.³⁷⁹

Partindo de tais pressupostos o mesmo autor infere que o cerne, portanto, está na forma como a dialética reverbera em uma ciência dos princípios que tenha por fundamento a ideia de unidade. Para Mora: “Uma das soluções mais óbvias consiste em estabelecer uma hierarquia de ideias e princípios, da qual a doutrina dos *supremum rerum genera*³⁸⁰ constitui um ingrediente essencial.”³⁸¹

Partindo da reflexão acima a dialética é entendida como o conhecimento da realidade enquanto tal.³⁸² Acerca desta característica da dialética platônica Marilena Chauí também afirma: “Separando e unindo qualidades, a dialética purifica a essência, liberando-a de toda contradição interna para apreendê-la em sua identidade real (...).”³⁸³ Assim, a depuração da essência, depuração esta necessária para o conhecimento da essência como uma ideia verdadeira, somente é possível através de um processo de divisão, o qual, além de colocar em

³⁷⁶ AGOSTINHO, op. cit., 2008, Vol. I, Livro X, Cap. III, p. 373. “(...)quia et omnium concordiam, et singulos inhabitare dignatur: non in omnibus quam in singulis major; quoniam nec mole distenditur, nec partitione minuitur (...)” S. AURELII AUGUSTINI HIPONENSIS EPISCOPI AD MARCELLINUM DE CIVITATE DEI CONTRA PAGANOS, op. cit.

³⁷⁷ CIRNE-LIMA, Carlos. “Sobre o Uno e o Múltiplo em Agostinho”. In: STEIN, Ernildo. (Org.) **A Cidade de Deus e a Cidade dos Homens**: de Agostinho a Vico. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, p. 79.

³⁷⁸ MORA, José Ferrater. “Dialética.” In: _____. **Dicionário de Filosofia**. 4 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 182.

³⁷⁹ MORA, op. cit., p. 183.

³⁸⁰ Expressão em latim que designa: categorias mais elevadas das coisas. Tradução nossa.

³⁸¹ MORA, op. cit., p. 183.

³⁸² Ibidem.

³⁸³ CHAUI, Marilena. **Introdução à História da Filosofia**: dos Pré-Socráticos a Aristóteles, vol. 1. 2 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, p. 284.

lados antagônicos, outorga status diferenciados às qualidades que participam do ser de uma essência e as que dela estão excluídas.³⁸⁴

Como resultado do processo descrito no parágrafo precedente se antepõem os elementos “Ser”, “Uno” e “Mesmo” aos elementos “Não-Ser”, “Múltiplo” e “Outro”. Embora tal noção esteja implícita nas argumentações anteriores, torna-se imperioso também ressaltarmos que esta estrutura dialética platônica pressupõe conflito e luta entre estes contrários, culminando na ideia de que o conhecimento, o saber, somente é alcançado pela exclusão e eliminação daqueles elementos que supostamente não são a essência.³⁸⁵

Retornando às proposições de Ferrater Mora, o autor argumenta que é esta a noção de dialética da qual se apropriaram os neoplatônicos, para os quais ela se constituía como a maneira de ascensão às realidades superiores, ou seja, ao mundo inteligível.³⁸⁶ Para este processo de ascese Garcia Morente argumenta que a dialética platônica precisa partir de uma hipótese primeira e ir melhorando à força das refutações.³⁸⁷ Concepção esta que na apropriação agostiniana passa por algumas reformulações, uma vez que o início não é entendido como hipótese, e sim um pressuposto, e o processo não é visto como um momento de melhora, mas sim de resgate. Insistimos em mencionar, mais uma vez, que este processo de presumido resgate seria de inteira responsabilidade e obrigação da *ecclesia*.

Enquanto no neoplatonismo o ato de criação sempre foi alvo de grandes e variadas especulações, na teologia agostiniana a processão encontrou uma explicação razoavelmente sólida na missão salvífica da fé cristã. Essa razoabilidade se refere à impossibilidade apresentada pelo bispo na adaptação completa e perfeita do que lera nos platônicos, ao plano teleológico da salvação cristã. Contudo, esta impossibilidade, em uma demonstração de honestidade intelectual, nos é apontada pelo próprio Agostinho, como veremos posteriormente, ainda neste capítulo.

Vimos anteriormente que para o nosso bispo toda a multiplicidade do mundo seria oriunda, através de uma relação de processão e de necessidade, das três pessoas da trindade cristã nicena.³⁸⁸ Ainda em “A Verdadeira Religião”, e ainda sobre a trindade, nosso autor faz a seguinte declaração:

Conhecida essa Trindade – quanto é possível na vida presente – sem dúvida alguma a mente percebe que toda criatura intelectual, animal e corporal, recebe dessa mesma Trindade criadora: o *ser* para ser o que é; a sua forma; e a direção dentro de perfeita ordem universal.³⁸⁹

O filósofo Carlos Cirne-Lima propõe o entendimento do mito salvífico cristão, - salvação esta que seria a responsável pelo resgate da condição primeva de semelhança com o criador-, a partir de um sistema triádico, de acordo com o qual deus (o Uno) o princípio

³⁸⁴ Ibidem, p. 285.

³⁸⁵ Ibidem.

³⁸⁶ MORA, op.cit., p. 184.

³⁸⁷ GARCIA MORENTE, op. cit., p. 39.

³⁸⁸ Cf. referência de número 372.

³⁸⁹ AGOSTINHO, op. cit., 2002, p. 39. “*qua Trinitate quantum in hac vita datum est cognita, omnis intellectualis et animalis et corporalis creatura, ab eadem Trinitate creatrice esse in quantum est, et ordinatissime administrari, sine ulla dubitatione perspicitur; non ut aliam partem totius creaturae fecisse intellegatur Pater, et aliam Filius, et aliam Spiritus Sanctus, sed et simul omnia et unamquamque naturam Patrem fecisse per Filium in dono Spiritus Sancti. Omnis enim res, vel substantia, vel essentia, vel natura, vel si quo alio verbo melius enuntiat, simul haec tria habet; ut et unum aliquid sit, et specie propria discernatur a ceteris, et rerum ordinem non excedat.*” S. AURELII AUGUSTINI HIPPONENSIS EPISCOPI DE VERA RELIGIONE LIBER UNUS, op. cit.

iniciador de todas as coisas, seria a tese; quando em um ato de liberdade e benevolência deus teria decidido por criar o mundo, com suas coisas e com os homens, teria surgido a antítese, criada à imagem e semelhança da tese, ou seja, falamos da *imago dei*.

Seria, pois, no momento da queda do gênero humano no Éden - acontecimento que de acordo com o mito cristão fora causado pelo pecado de Adão e Eva no lendário jardim do Éden - que a antítese se colocaria contrária à tese, deixando em estado de fragilidade a relação de semelhança entre tese e antítese. Sendo assim, faria-se necessária a síntese entre ambos, o Divino e o Homem. Tal síntese seria configurada em Cristo, o deus-homem, que tanto poderia ser verdadeiramente deus, quanto verdadeiramente homem.³⁹⁰

Este plano de salvação, professado e divulgado pelo bispo de Hipona, diverge de maneira bastante contundente com a mitologia maniqueísta, para a qual a criação do mundo e suas coisas se dariam por motivações bem diferentes da “vontade e bondade” do deus cristão, como alegada pelos católicos, assim como a ontologia dos seres se daria em outra ordem.

Como já tangenciamos anteriormente, o maniqueísmo se baseia basicamente em um dualismo que opõe corpo e alma, sendo o primeiro deles inteiramente mal e o segundo parte da divindade. Ambos representariam, respectivamente, o Reino das Trevas e o Reino da Luz. Acerca da caracterização do maniqueísmo Samuel Lieu acrescenta:

Para explicar como o entrelaçamento do bem com o mal se deu antes da criação da raça humana, Mani desenvolveu uma mito cosmogônico, elaborado e politeísta, acerca da invasão primordial do Reino da Luz pelas forças das Trevas.³⁹¹

O mesmo autor afirma que neste mito o Reino da Luz não é preparado para a guerra, nem mesmo visando a sua própria defesa. Posto assim, diante do ataque à sua morada, o Pai da Grandeza teria feito surgir, por meio de emanção da sua própria substância, o Homem Primordial ou Homem Originário.³⁹² Vencido pelas forças das trevas, já no primeiro encontro, o Homem Primordial teria sido submetido a um estado de inconsciência e quase morte, o que possibilitou que sua armadura formada por elementos de luz fosse devorada, ainda que de maneira parcial apenas, pelos arcontes ou arcanjos das trevas.³⁹³

Tal episódio narrado no mito da religião de Mani seria o responsável pela mistura entre luz e matéria. “Portanto, para o maniqueísmo, o Homem Primordial é a alma do pai, ou uma parte da substância luminosa de Deus que está cativa na matéria, (...)”³⁹⁴ Tal aprisionamento acarretaria um processo de libertação que duraria por todos os séculos e aconteceria por meio de um embate entre o Bem e o Mal.³⁹⁵

Como primeira medida para a salvação dos elementos de luz que estariam presos à matéria, a crença maniqueísta afirma que o Pai da Grandeza emana uma nova entidade, o Espírito Vivificador, a qual chega ao local em que o Homem Primordial estaria cativo e o chamaria com uma voz penetrante, o que, por sua vez, tornaria possível o despertar do Homem Originário, assim como a sua reunião novamente com o Pai da Grandeza.³⁹⁶ Entretanto, há que se atentar para um episódio que a narrativa nos traz:

³⁹⁰ CIRNE-LIMA, op. cit., p. 79-80.

³⁹¹ “To explain how the intermingling of good took place before the creation of mankind, Mani developed an elaborate and polytheistic cosmogonic myth of a primeval invasion of the Kingdom of Light by the forces of Darkness.” In: LIEU, op. cit., p. 282.

³⁹² Ibidem, p. 283.

³⁹³ Ibidem; COSTA, op. cit., 2003, p. 50-54.

³⁹⁴ COSTA, op. cit., 2003, p. 54.

³⁹⁵ Ibidem, p. 55.

³⁹⁶ LIEU, op. cit., p. 283; COSTA, op. cit., 2003, p. 57-59.

O Homem Primeiro sobe, em triunfo, ao “Paraíso da Luz”, todavia deixa de si, ainda prisioneira das Trevas, a sua “armadura”, a sua “alma” ou uma parte da sua “alma”, dele mesmo.³⁹⁷

Quanto ao terceiro momento deste processo de salvação, ou de resgate dos elementos da luz presos à matéria, Samuel Lieu e Marcos Roberto Nunes da Costa apresentam algumas descrições diferentes sobre o mito. Lieu descreve a terceira emanção do Pai da Grandeza como um ser hermafrodita que teria seduzido os arcanjos das trevas, tanto os masculinos quanto os femininos.³⁹⁸ Já Marcos da Costa expõe o terceiro enviado como um ser feminino que teria adotado a bela e majestosa forma de Virgem da Luz, ou Mãe da Vida, e assim excitado os arcanjos do reino concorrente ao seu.³⁹⁹ A argumentação dos dois autores confluem no que tange a descrição de que os arcontes do mal teriam sido compelidos pela sedução da terceira emanção do Pai da Grandeza à ejacularem, o que se constituiria como uma estratégia de resgate das partículas de luz retidas na matéria.⁴⁰⁰ Deste esperma, parte teria ascendido ao Reino da Luz e outra caído sobre a terra úmida, originando assim animais e plantas.⁴⁰¹

Sobre o surgimento dos seres humanos Marcos Roberto N. da Costa nos apresenta duas narrativas do mesmo mito. Na primeira, a primitiva dupla de humanos, Adão e Eva, teriam se originados do processo descrito no parágrafo anterior, ou seja, no momento da queda do esperma dos arcontes do mal – esperma este que continha elementos de Luz – na terra úmida. Já a outra narrativa defende que alguns arcontes do mal, que haviam ingerido elementos de Luz, teriam caído sobre a terra, se unido e florescido originando assim o reino dos animais. Um tempo depois, dois dos mais importantes demônios do Reino das Trevas – um macho e outro fêmea – teriam devorado estes arcontes com o intuito de absorver toda a sua substância, inclusive os elementos de Luz. Como resultado da cópula entre estes demônios, já possuidores de partículas luminosas, teria surgido os dois primeiros seres da raça humana, Adão e Eva.⁴⁰²

Samuel Lieu reproduz em seu texto uma versão do mito que se aproxima da segunda abordada por Marcos da Costa. De acordo com Lieu, surpreendido pela aparente derrota o Príncipe das Trevas teria criado um casal de demônios, os quais teriam devorado os seres oriundos do sêmem expelido pelos arcontes do mal a fim de ingerir suas partículas luminosas. Após a cópula entre eles o demônio fêmea teria dado a luz ao primeiro homem e à primeira mulher, Adão e Eva respectivamente. Tal acontecimento mítico evidencia a afinidade – já apontada por nós no início deste capítulo – entre o Universo (macrocosmo) e a raça humana (microcosmo) uma vez que ambos possuem uma mistura de luz e matéria⁴⁰³

Já no pensamento agostiniano, de acordo com o trecho abordado por nós neste capítulo e que serviu de base para o título do mesmo, é de deus, o Uno, que emanariam todas as coisas que dele necessitariam para existir. Dele necessitariam para “ser” dentro da ordem universal. Podemos aqui entender que o “estar” nesta ordem, de acordo com Agostinho, garantiria o “bem viver”. Por oposição, logo, afastar-se de deus, do Uno, seria atitude contrária ao

³⁹⁷ COSTA, op. cit., 2003, p. 59.

³⁹⁸ LIEU, op.cit., p. 283.

³⁹⁹ COSTA, op. cit., p. 59.

⁴⁰⁰ LIEU, op. cit., p. 283; COSTA, op. cit., 2003, p. 59-60.

⁴⁰¹ LIEU, op. cit., p. 283; COSTA, op. cit., 2003, p. 60.

⁴⁰² COSTA, op. cit., 2003, p. 60.

⁴⁰³ LIEU, op. cit., p. 284.

ordenamento ideal entre os entes. Este ato do "afastar-se" poderia ocorrer por predomínio do que o bispo reconhece como pecado.

A partir do processo de identificação entre a *christianitas* ou *ecclesia* com a sociedade, a Igreja, de acordo com suas ambições, seria uma instituição dominante ao passo que todos os habitantes do Universo – excetuando-se aí os grupos judeus - estariam ligados a ela; e as regras por ela ditadas, além de objetivarem alcance geral, apresentavam caráter coativo.

De acordo com as reflexões agostinianas, sobre as quais nos debruçamos anteriormente, entendemos que esta dominação baseava-se de maneira substancial na conformação do que deveria ser entendido como Cristo e como *ecclesia*, mas que o elemento capital repousava na constituição de um terceiro elemento: *cristo-ecclesia*, cuja definição incidia na formulação abstrata de estruturas de que objetivavam a dominação e o controle das diversas comunidades do período.

Uma vez que eram, sobretudo, as elites episcopais quem detinham a “legitimidade e lugar de autoridade revelada” para a definição dos elementos Cristo e *ecclesia*, assim como também eram os responsáveis pela definição das relações entre tais instâncias, eram eles os detentores da dominação, a qual não deixava de contar com o elemento da violência, fosse esta a fusão entre a coerção simbólica e material.

Nos trechos das obras agostinianas analisadas por nós até agora, verifica-se claramente uma discursividade que intenta a demarcação da ortodoxia: apontando aqueles que são cristãos e compõem a *ecclesia*; definindo os atributos da pessoa de Cristo, aquele que dá à razão, efetua a síntese entre o Uno, a Verdade, o sumo Bem, deus e a *ecclesia*.

O bispo de Hipona, em “A Cidade de Deus”, ao abordar o porquê dos seus escritos argumenta: “também prometi mostrar os costumes e o porquê do querer do verdadeiro Deus, em cujas mãos se acham todos os reinos, ao reafirmar o Império para engrandecê-lo, (...)”⁴⁰⁴ Nota-se neste trecho o uso de um vocabulário tipicamente político. De maneira análoga ocorre em outro trecho quando nosso bispo assevera: “O poder de dar o império e reino não o atribuímos senão ao verdadeiro Deus, que dá a felicidade no reino dos céus somente aos piedosos, e o reino terrestre a piedosos e a ímpios, como lhe apraz”⁴⁰⁵.

No primeiro trecho Agostinho sustenta a ideia de que todos os reinos encontram-se sob o poder daquele denominado por ele de verdadeiro deus, de modo que se a ele pertence, distribui a quem lhe apraz. No segundo trecho lemos que o poder de dar o império e o reino não deve ser atribuído senão ao verdadeiro deus. Todos os seres humanos estariam, portanto, sujeitos a um mesmo princípio ordenador. Como nos ensina Peter Brown:

Em termos genéricos, e ao contrário de muitas associações comerciais e irmandades religiosas – que em grande parte eram específicas de certas classes ou dependiam do sexo – a Igreja cristã era um grupo que se caracterizava por uma grande variedade. Deste ponto de vista assemelhava-se a um novo império em miniatura: os grandes e os pequenos encontravam-se como iguais porque todos eles estavam sujeitos à lei universal de um mesmo deus.⁴⁰⁶

⁴⁰⁴ AGOSTINHO, op. cit., 2008, Vol. I, Livro IV, Cap. II, p. 151. “*Promiseram etiam me demonstraturum, quos eorum mores, et quam ob causam Deus verus ad augendum imperium adjuvare dignatus est, in cujus potestate sunt regna omnia.*” In: S. AURELII AUGUSTINI HIPONENSIS EPISCOPI AD MARCELLINUM DE CIVITATE DEI CONTRA PAGANOS, op. cit.

⁴⁰⁵ Ibidem, Vol. I, Livro V, Cap. XXI, p. 222. “*Quae cum ita sint, non tribuamus dandi regni atque imperii potestatem, nisi Deo vero, qui dat felicitatem in regno coelorum solis piis; regnum vero terrenum et piis et impiis, sicut ei placet, cui nihil injuste placet.*” Ibidem.

⁴⁰⁶ BROWN, op. cit., 1999, p. 43-44.

Todavia, como perceptível, ainda no segundo trecho documental, a felicidade que caracterizaria o reino dos céus somente seria possível aos piedosos, ao contrário do reino terrestre que poderia ser partilhado por piedosos e aqueles a quem o nosso autor, de maneira antagônica, denomina de ímpios.

2.5 A existência em xeque: o pecado da soberba

Sobre o pecado, encontramos em *De civitate Dei*:

Pois bem, qual pode ser o princípio da má vontade, se não a soberba? *O princípio de todo pecado é a soberba*, lemos. E que é a soberba, senão apetite de celsitude perversa? A celsitude perversa consiste em abandonar o princípio a que o ânimo deve estar unido e fazer-se de certa maneira princípio para si e sê-lo. É o que acontece quando o espírito se agrada em demasia de si mesmo e agrada-se em demasia de si mesmo quando declina do bem imutável, que deve agradecer-lhe mais do que ele a si mesmo.⁴⁰⁷

Para Agostinho, o pecado, portanto, seria anterior ao ato, começando em um sentimento de autosuficiência da parte de alguns homens tidos por "arrogantes, presunçosos e altivos", ou em suas claras palavras, plenos de "celsitude perversa". Este sentimento afastaria o homem, criação divina, do seu criador, o Uno divino, mola mestra da existência, o único bem visto como imutável pelo bispo.

A argumentação de Marcos Roberto da Costa nos permite estabelecer que Agostinho de Hipona referia-se comumente ao maniqueísmo como uma religião dada ao que o hiponense considera soberba. Ainda o mesmo autor nos informa que, para Aurélio Agostinho, a vaidade intelectual, supostamente incentivada pelos maniqueus, o teria atraído para tal religião. Diferentemente do catolicismo, o qual requer a aceitação pura e simples dos seus mistérios, os maniqueístas alegavam que não impunham a ninguém o julgo da fé, antes a solução para os problemas resultariam da própria perspicácia daquele que aderiu ao credo maniqueu.⁴⁰⁸

A apresentação da soberba como a origem de todos os vícios, onde começariam todos os pecados, a fonte emanadora de todos os excessos é outro fator destacável no pensamento agostiniano, e central para o estudo do que até aqui denominamos de seus "estatutos de humanidade". Ao colocar a soberba como a fonte de todos os vícios e malefícios⁴⁰⁹, podemos entendê-la, por meio de análise de trechos do *De Civitate Dei*, como antagonismo direto das virtudes, as quais estão ligadas à mesura, à medida, ao regramento, ou seja, à negatividade de todo excesso.⁴¹⁰

Constata-se no pensamento agostiniano, portanto, a insistência na ideia de controle como de grande importância para a identidade cristã, controle este que tinha interesse em

⁴⁰⁷ AGOSTINHO, op. cit., 2008, Vol. II, Livro XIV, Cap. XIII, p. 151. "*Porro malae voluntatis initium quod potuit esse nisi superbia? Initium enim omnis peccati superbia est (Eccli. X, 15). Quid est autem superbia, nisi perversae celsitudinis appetitus? Perversa enim celsitudo est, deserto eo cui debet animus inhaerere principio, sibi quodammodo fieri atque esse principium. Hoc fit, cum sibi nimis placet. Sibi vero ita placet, cum ab illo bono immutabili deficit, quod el magis placere debuit quam ipse sibi.*" S. AURELII AUGUSTINI HIPPONENSIS EPISCOPI AD MARCELLINUM DE CIVITATE DEI CONTRA PAGANOS, op. cit.

⁴⁰⁸ COSTA, op. cit., 2003, p. 74-75.

⁴⁰⁹ AGOSTINHO, op. cit., 2008, Vol. II, Livro XIV, Cap. III, p. 135. "*Dicit enim, inimicitias, contentiones, aemulationes, animositates, invidias, opera esse carnis (Galat. V, 20-21): quorum omnium malorum caput atque origo superbia est, quae sine carne regnat in diabolo.*" In: S. AURELII AUGUSTINI HIPPONENSIS EPISCOPI AD MARCELLINUM DE CIVITATE DEI CONTRA PAGANOS, op. cit.

⁴¹⁰ As reflexões agostinianas acerca do pecado e as suas relações com a soberba, o excesso, possuem grande incidência na maneira como o bispo de Hipona irá pensar o corpo, a sexualidade e o casamento. Tais assuntos serão alvos de nossa atenção no próximo capítulo de nossa dissertação.

afirmar aquilo que se deveria amar e como amar, de maneira que existisse a virtude, o que, por sua vez, garantiria, em palavras do bispo, o bem viver.⁴¹¹

Amar em demasia as coisas criadas pelo Criador, ínfimas, temporais e carnis segundo Agostinho, seria franco antagonismo ao amor devido a ele, descrito como “bem eterno, interno e sempiterno”⁴¹². Na verdade, o amor ao ínfimo carnal seria um mau amor.⁴¹³ Qualquer coisa proveniente de deus “sendo boa, pode ser amada bem e mal. Amada bem, quando observada a ordem; mal quando pervertida.”⁴¹⁴

Ainda no mesmo livro e capítulo de “A Cidade de Deus”, um pouco à frente encontramos:

O amor, que faz com que a gente ame bem o que deve amar, deve ser amado também com ordem; assim existirá em nós a virtude, que traz consigo o viver bem. Por isso, parece-me ser a seguinte a definição mais acertada e curta de virtude: A virtude é a ordem do amor.⁴¹⁵

Diante do que vimos até aqui, afastar-se da substância primeva e criadora colocaria em risco o bem viver. Para Agostinho o afastamento situaria aqueles guiados pela celsitude em uma posição antagônica aos que perseguiram virtuosamente a ordem e o bem, amando acima de todas as coisas a deidade cristã. Todos os homens e mulheres estariam sujeitos a este afastamento porque, de acordo com o mito cosmogônico cristão, o pecado do primeiro homem criado por deus, Adão, foi ter se deixado levar por um sentimento de celsitude: “Contudo, começaram a ser maus no interior, para depois se precipitarem em desobediência formal, porque não se houvera consumado a obra má, se não a houvesse precedido a má vontade.”⁴¹⁶

Como já abordado anteriormente, esta concepção cristã de que os homens e mulheres, criados à imagem de deus, aproximam-se do mal por uma falta sua, por um desejo descabido seu, opõe-se frontalmente à concepção maniqueísta de que o sentimento de celsitude, a má vontade, está presente na raça humana porque faz parte da ontologia dos homens e mulheres.

Cabe estabelecermos que as reflexões agostinianas sobre o distanciamento entre o Uno - já fundido à deidade cristã nicena - , e o múltiplo - aquilo que fora criado pelo Uno e dele dependente para existir - são axiomas centrais para nosso estudo. É através da referida

⁴¹¹ Cf. referência de número 82.

⁴¹² AGOSTINHO, op. cit., 2008, Vol. II, Livro XV, Cap. XXII, p. 207. “*Sic enim corporis pulchritudo, a Deo quidem factum, sed temporale, carnale, infimum bonum, male amatur postposito Deo, aeterno, interno, sempiterno bono: quemadmodum justitia deserta et aurum amatur ab avaris, nullo peccato auri, sed hominis. Ita se habet omnis creatura.*” In: S. AURELII AUGUSTINI HIPPONENSIS EPISCOPI AD MARCELLINUM DE CIVITATE DEI CONTRA PAGANOS, op. cit.

⁴¹³ Ibidem. Ibidem.

⁴¹⁴ Ibidem. “*Cum enim bona sit, et bene potest amari, et male: bene, scilicet ordine custodito; male, ordine perturbato.*” Ibidem.

⁴¹⁵ Ibidem. “*Nam et amor ipse ordinate amandus est, quo bene amatur quod amandum est, ut sit in nobis virtus qua vivitur bene. Unde mihi videtur, quod definitio brevis et vera virtutis, Ordo est amoris.*” Ibidem.

⁴¹⁶ Ibidem, Vol. II, Livro XIV, Cap. XIII, p. 151. “*Quod in praevaricatione Adae ad opus malum voluntas praecessit mala. In occulto autem mali esse coeperunt, ut in apertam inobedientiam laberentur. Non enim ad malum opus perveniretur, nisi praecessisset mala voluntas.*” Ibidem. Durante todo o capítulo XIII Agostinho reflete acerca da anterioridade que o mau desejo tem em relação ao ato mesmo do pecado; já no capítulo seguinte nosso autor afirma cabalmente que o sentimento da soberba fora mais grave que a própria transgressão: “A soberba é pior e mais condenável, porque busca o recurso da escusa até para os pecados mais evidentes.” Ibidem, Cap. XIV, p. 153. “*Sed est peior damnabiliorque superbia, qua etiam in peccatis manifestis suffugium excusationis inquiritur.*” In: Ibidem.

"desunião" provocada pelo pecado original que Agostinho coloca em interrogação a própria existência humana dos diferentes seres sociais.

Como já foi mencionado previamente, Agostinho, em oposição evidente às crenças maniqueístas, defende que: "Não existe nenhum ser vivo que não venha de Deus, porque ele é, na verdade, a suma vida, a fonte mesma da vida."⁴¹⁷ Em outro trecho encontramos: "Deus, por ser a suma forma, é o Sumo Bem. E a criatura por ter forma mínima, possui mínimo bem. Assim, todo bem ou é Deus, ou procede de Deus. Logo, ainda que mínima, toda forma vem de Deus."⁴¹⁸ Ou ainda: "Dito de outro modo: todo ser formado, enquanto formado, e todo o que ainda não está formado, enquanto formável, encontra seu fundamento em Deus."⁴¹⁹

Os trechos supracitados são mais evidências da tradução cultural do neoplatonismo existente na teologia cristã agostiniana. Logo, de acordo com o pensamento descrito acima, o ser o seria em deus, de quem necessitaria para continuar sendo. Daí o bispo de Hipona argumentar que: "Nenhum ser vivo, enquanto tal, é mau, mas somente enquanto tende à morte."⁴²⁰ Em uma interessante explanação sobre o pecado do primeiro homem e da primeira mulher no mítico paraíso do Éden encontramos reflexões que nos confirmam a peculiaridade dos estatutos agostinianos de humanidade em torno das assimetrias e das diferenças entre os entes em carnalidade e espiritualidade:

Assim, o homem foi expulso do paraíso para este mundo, passando dos bens eternos aos temporais, da abundância à miséria, da estabilidade à fraqueza. Não passou, porém, do bem substancial ao mal substancial, porque nenhuma substância é má. Mas passou do bem eterno ao bem temporal, do bem espiritual ao bem carnal, do bem inteligível ao bem sensível, do sumo Bem ao bem ínfimo.⁴²¹

Assim também encontramos em *De Vera Religione* que os mais variados seres vivos descenderiam de deus e participariam de sua sacralidade, mesmo que não de maneira plena. Ainda que tenha transformado a condição dos seres, de eternos para temporais e mortais, o "pecado de Adão e Eva" não tornaria a substância divina, componente de todo ente, em substância má. Daí a afirmação de nosso bispo de que um indivíduo poderia ser mau apenas quando tendia à morte, acontecimento que marcaria o fim da existência humana dos seres. Mas a morte poderia ocorrer também de maneira simbólica.

A morte da vida, essa é a perversão ou a maldade (*nequitia*), isso é o nada. Por isso, com razão, os homens mais perversos são chamados "homens do

⁴¹⁷ Idem, op. cit., 2002, Segunda Parte, Cap. XI, p. 46. "*Nulla vita est quae non sit ex Deo quia Deus utique summa vita est et ipse fons vitae, nec aliqua vita in quantum vita est, malum est, sed in quantum vergit ad mortem.*" In: S. AURELII AUGUSTINI HIPONENSIS EPISCOPI DE VERA RELIGIONE LIBER UNUS, op. cit.

⁴¹⁸ Ibidem, Terceira Parte, Cap. XVIII, p. 59. "*Quoniam quidquid est, quantulumcumque specie sit necesse est; ita etsi minimum bonum, tamen bonum erit, et ex Deo erit. Nam quoniam summa species summum bonum est, minima species minimum bonum est. Omne autem bonum, aut Deus, aut ex Deo. Ergo ex Deo est etiam minima species.*" In: Ibidem.

⁴¹⁹ Ibidem, Terceira Parte, Cap. XVIII, p. 59. "*Quod alio modo sic dicitur: omne formatum, in quantum formatum est; et omne quod nondum formatum est, in quantum formari potest, ex Deo habet.*" In: Ibidem.

⁴²⁰ Ibidem, Segunda Parte, Cap. XI, p. 46. "*Nulla vita est quae non sit ex Deo quia Deus utique summa vita est et ipse fons vitae, nec aliqua vita in quantum vita est, malum est, sed in quantum vergit ad mortem.*" In: Ibidem.

⁴²¹ Ibidem, Terceira Parte, Cap. XX, p. 60-61. "*Ita homo de paradiso in hoc saeculum expulsus est, id est ab aeternis ad temporalia, a copiosis ad egena, a firmitate ad infirma: non ergo a bono substantiali ad malum substantiale, quia nulla substantia malum est; sed a bono aeterno ad bonum temporale, a bono spiritali ad bonum carnale, a bono intellegibili ad bonum sensibile, a bono summo ad bonum infimum.*" In: Ibidem.

nada”. Se a vida tende ao nada foi por se ter desviado – por uma defecção voluntária – de quem a criou, e de cujo ser desfrutava.⁴²²

Um pouco mais à frente há a seguinte afirmação: “Pelo que, o ser com alma, que pelo gozo material abandona a Deus, tende ao nada e esse é o mal (*nequitia*).”⁴²³

Em trecho de “A Cidade de Deus”, no qual verificamos explicitamente a unidade morfológica mencionada por nós, o nosso autor também trata do assunto:

Entretanto, o vício não pode depravar toda natureza, mas apenas a feita do nada. Onde se segue que seu ser, o ser natureza, o deve a Deus, seu Autor, e a queda de seu ser a ter sido feita do nada. O homem não foi, em sua queda, reduzido ao nada absoluto, mas, voltado para si mesmo, seu ser veio a ser menos do que quando estava unido a Quem é em sumo grau. Ser em si mesmo, ou melhor, comprazer-se em si mesmo, abandonando a Deus, não é ser nada, mas aproximar-se do nada.⁴²⁴

De igual maneira, duas sentenças presentes em “A Verdadeira Religião” nos parecem ser bastante esclarecedoras: “Tanto mais morrem quanto mais deixam de participar da essência. Ou dito mais brevemente: tanto mais morrem, quanto menos são”.⁴²⁵

Nestes vários trechos transcritos em sequência observamos o bispo hiponense afirmando de maneira contundente que os seres somente possuiriam existência, substância, quando próximos da deidade cristã. Fora desta relação de proximidade os seres tenderiam progressivamente ao nada, à inexistência. O bispo ainda liga o que ele considera como maldade e perversão a esta condição negativa, ao nada. Diante da assertiva de que o vício somente possui ingerência na natureza feita do nada, já podemos entender que aqueles acusados de serem maus, pervertidos e afeitos aos vícios possuiriam a sua condição mesmo de existência real prejudicada. Ainda destaca-se em todos os mesmos trechos documentais, mesmo que de maneira não tão objetiva, que tais reflexões agostinianas são dirigidas aos seus opositores de doutrina, em especial os maniqueístas, os quais, como já abordado por nós, criam na existência de duas naturezas substanciais, com existência reais, sendo o homem fruto da mistura entre estas, de maneira que a maldade seria um elemento ontológico da raça humana e não fruto de um afastamento da substância boa.

Ainda no início do item 2.1 do presente capítulo nós transcrevemos trecho de *Confessiones* em que Agostinho declara ter encontrado nos textos neoplatônicos indícios sobre o *Verbum*, que existiria em deus e teria vindo a este mundo.⁴²⁶ Todavia, em uma demonstração do que nós já chamamos anteriormente de honestidade intelectual, ele declara:

⁴²² Ibidem, Segunda Parte, Cap. XI, p. 46. “*mors autem vitae non est, nisi nequitia, quae ab eo quod ne quidquam sit, dicta est; et ideo nequissimi homines, nihili homines appellantur. Vita ergo voluntario defectu deficiens ab illo qui eam fecit, et cuius essentia fruebatur.*” In: Ibidem.

⁴²³ Ibidem, Segunda Parte, Cap. XI, p. 47. “*quapropter vita, quae fructu corporis delectata negligit Deum, inclinatur ad nihilum, et ista est nequitia.*” In: Ibidem.

⁴²⁴ Idem, op. cit., 2008, Vol. II, Livro XIV, Cap. XIII, p. 152. “*Sed vitio depravari, nisi ex nihilo facta, natura non posset. Ac per hoc ut natura sit, ex eo habet quod a Deo facta est; ut autem ab eo quod est deficiat, ex hoc quod de nihilo facta est. Nec sic defecit homo, ut omnino nihil esset: sed ut inclinatus ad se ipsum minus esset, quam erat, cum ei qui summe est inhaerebat. Relicto itaque Deo, esse in semetipso, hoc est sibi placere, non jam nihil esse est, sed nihilo propinquare.*” In: S. AURELII AUGUSTINI HIPONENSIS EPISCOPI AD MARCELLINUM DE CIVITATE DEI CONTRA PAGANOS, op. cit.

⁴²⁵ AGOSTINHO, op. cit., 2002, Segunda Parte, Capítulo XI, p. 47. “*sed tantum moriuntur, quantum minus essentiae participant: quod brevius ita dici potest: tanto magis moriuntur, quanto minus sunt.*” In: S. AURELII AUGUSTINI HIPONENSIS EPISCOPI DE VERA RELIGIONE LIBER UNUS, op. cit.

⁴²⁶ Cf. nota de rodapé de número 337..

“Porém que veio para o que era seu e os seus não o receberam; que a todos os que o receberam lhes deu poder de fazerem filhos de Deus aos que crescessem em seu nome – isto não li naqueles livros”.⁴²⁷ Em um outro trecho do mesmo capítulo temos: “Do mesmo modo, li nesse lugar que o Verbo Deus não nasceu da carne, nem do sangue, nem da vontade do homem, mas de Deus. Porém que o Verbo se fez homem e habitou entre nós, isso não li eu aí”.⁴²⁸ Avançando um pouco no texto encontramos:

Lá encontrei que o vosso Filho Unigênito, eterno como Vós, permanece imutável antes de todos os séculos e sobre todos os séculos, que, para serem bem-aventuradas, todas as almas recebem da sua plenitude e que, para serem sábias, são renovadas pela participação da Sabedoria que permanece em si mesma. Mas que no devido tempo Ele morreu pelos ímpios e que “não perdoastes ao vosso único Filho, mas o entregastes por todos nós” – isso não vem naqueles livros.⁴²⁹

Discutidas todas estas questões, não se deve perder de vista que o religamento entre o homem e a divindade cristã seria de monopólio exclusivo daqueles que detinham o poder de estabelecer a ortodoxia, o que Agostinho simplesmente denomina de religião.

O fundamento para seguir esta religião é a história e a profecia. Aí se descobre a disposição da divina Providência, no tempo, em favor do gênero humano, para reformá-lo e restaurá-lo, em vista da posse da vida eterna.⁴³⁰

Aqui sim o bispo se refere à expressão humanidade como virtude. Gênero humano, em latim *generis humani*, condição que não pode se aplicar a todo o grupamento de homens, em latim *hominibus* – como no trecho documental citado anteriormente neste capítulo⁴³¹ -, caracterizando assim os estatutos diferenciados de humanidade a que temos aludido. A condição plena de humano, o pertencer ao gênero dos Homens, seria prerrogativa daqueles que colocam-se à disposição da divina Providência, ou seja, os alegadamente restaurados. Temos aí, de forma clara, o uso da dialética platônica que prevê a separação, em lados antípodas, entre o que é daquilo que supostamente não seria, como instrumento de alcance do conhecimento, do saber, daquilo que seria a verdade.

Esta classificação, esta separação entre o que seria verdadeiro daquilo que seria falso tendo por base alusões à argumentos que referem-se à “natureza”, à “essência”, encontram-se

⁴²⁷ AGOSTINHO, op. cit., 2011, Livro VII, Capítulo IX, p. 151. “*Quia vero in sua propria venit, et sui eum non receperunt; quotquot autem receperunt eum, dedit eis potestatem filios Dei fieri, credentibus in nomine ejus: non ibi legi.*” S. AURELII AUGUSTINI HIPONENSIS EPISCOPI CONFSSIONUM LIBRI TREDECIM, op. cit.

⁴²⁸ Ibidem. “*ibi legi quia Deus Verbum, non ex carne, non ex sanguine, non ex voluntate viri, neque ex [Col. 0741] voluntate carnis, sed ex Deo natus est. Sed quia Verbum caro factum est, et habitavit in nobis (Joan. I, 1-14); non ibi legi.*” Ibidem.

⁴²⁹ Ibidem, Livro VII, Capítulo IX, p. 152. “*Quod enim ante omnia tempora, et supra omnia tempora incommutabiliter manet unigenitus Filius tuus coaeternus tibi, et quia de plenitudine ejus accipiunt animae ut beatae sint (Joan. 1, 16), et quia participatione manentis in se sapientiae renovantur ut sapientes sint; est ibi. Quod autem secundum tempus pro impiis mortuus est (Rom. V, 6.); et Filio unico tuo non pepercisti, sed pro nobis omnibus tradidisti eum (Id. VIII, 32); non est ibi.*” In: Ibidem.

⁴³⁰ _____. op. cit., 2002, Primeira Parte, Cap. VII, p. 39. “*Huius religionis sectandae caput est historia et prophetia dispensationis temporalis divinae providentiae, pro salute generis humani in aeternam vitam reformandi atque reparandi.*” In: S. AURELII AUGUSTINI HIPONENSIS EPISCOPI DE VERA RELIGIONE LIBER UNUS, op. cit.

⁴³¹ Cf. nota de rodapé de número 337.

na constituição dos processos de forja de identidades.⁴³² Logo, estamos diante de um esforço do bispo hiponense para estabelecer critérios para uma identidade cristã.

Não obstante a impossibilidade de identificar, de maneira completa, nas proposições neoplatônicas o plano de salvação supostamente formulado por deus em favorecimento do gênero humano, o bispo hiponense afirma a humanização do *Verbum*. Tendo por base a analogia filosófica entre *Verdade* e *Verbum*, levada a cabo pelo deus-Cristo, o Verbo deveria ser aceito em sua inexorável universalidade, para o respeito da ordem.

Buscava um meio para me prover de forças a fim de ser apto para gozar-vos, mas não o encontraria, enquanto não abraçasse “o Mediador entre Deus e os homens, Jesus Cristo Homem-Deus, bendito por todos os séculos, que está acima de todas as coisas”. Ele chamava-me e dizia: “Sou o Caminho, a Verdade e a Vida”. Eu também devia crer que o Alimento, que eu era incapaz de tomar, se uniu à carne, pois “o Verbo se fez homem”, para que a vossa Sabedoria, pela qual criastes tudo, se tornasse o leite da nossa infância.⁴³³

Dentro da relação processual entre a multiplicidade de coisas criadas e o princípio criador/deus da fórmula agostiniana, criador este entendido em toda a sua complexidade trinitária, assumir a identidade cristã nicena seria o caminho para uma existência humana plena. Cristo seria o elemento síntese desta operação dialético-semântica, como fica evidente no trecho supracitado. Como já nos referimos, em momento pregresso neste mesmo capítulo, nas relações entre os sistemas trinitários do platonismo e do cristianismo, o divino seria instância que semelhantemente ao *logos*, se dá à razão.

Reiteramos que trata-se de tentativa, por parte de Agostinho, de lidar com problemas do seu tempo histórico, ou seja, uma investida em prover alternativa à crença maniqueísta, a qual não ligava a figura de Jesus e o reconhecimento de sua divindade à salvação, e assim estabelecer uma identidade que diferenciasse os cristãos nicenos em meio ao “caldeirão” de cristianismos da Antiguidade Tardia. Para os seguidores de Mani, Jesus, que por ter nascido de uma mulher não poderia ser divino, teria sido nada mais do que um profeta, importante porque teria tido a missão de preparar o caminho para Mani, mas mesmo assim apenas um profeta.⁴³⁴

O retorno às origens, no mito maniqueísta, não ocorreria com o reconhecimento da divindade de Jesus, inserido na dinâmica ortodoxa da trindade, dar-se-ia apenas no ato escatológico universal que poria fim à dramática luta entre Bem e Mal, quando os príncipes destes dois princípios permaneceriam eternamente em seus Reinos.

E é Mani que afirmava ser o novo profeta, quem se declarava o iniciador deste último estágio de libertação trazido pelo mito.⁴³⁵ Aos crentes maniqueus caberia apenas o dever de comportarem-se de maneira a possibilitar a liberação da Luz, o que implicava em duas ações:

⁴³² Cf. discussão na Introdução, Seção 3.

⁴³³ AGOSTINHO, op. cit.; 2011, Livro VII, Capítulo XVIII, p. 159. “*Et quaerebam viam comparandi roboris quod esset idoneum ad fruendum te; nec inveniebam, donec amplecterer mediatorem Dei et hominum, hominem Christum Jesum (I Tim. II, 5), qui est super omnia Deus benedictus in saecula (Rom. IX, 5), vocantem et dicentem: Ego sum via, veritas, et vita (Joan. XIV, 6); et cibum, cui capiendo invalidus eram, miscentem carni; quoniam Verbum caro factum est, ut infantiae nostrae lactesceret sapientia tua.*” In: S. AURELII AUGUSTINI HIPPONENSIS EPISCOPI CONFSSIONUM LIBRI TREDECIM, op. cit.

⁴³⁴ LIEU, op. cit., p. 290; COSTA, op. cit., 2003, p. 67.

⁴³⁵ COSTA, op. cit., 2003, p. 82-87.

um esforço consciente e individual direcionado à virtude; e o resguardo quanto a quaisquer ações que pudessem danificar a Luz ou prolongar o seu cativeiro na matéria.⁴³⁶

⁴³⁶ LIEU, op. cit., p. 290; COSTA, op. cit., 2003, p. 84.

III – O REGRAMENTO SEXUAL PROPOSTO POR AGOSTINHO DE HIPONA EM *CONFESSIONES* (C. 397)

1. Algumas Primeiras Palavras

Desde o advento da Nova História que as sexualidades humanas têm sido alçadas, de maneira paulatina, ao posto de objeto legítimo para a produção historiográfica. Alguns historiadores, e também cientistas de outras ciências sociais, chamam atenção para o papel que elementos ligados aos sexos e às sexualidades possuem nos projetos de poder que tentam intervir no social.

Marta Mega de Andrade, ao comentar a obra de Richard Sennett “Carne e Pedra”, a qual versa acerca da relação entre o corpo e a construção social do espaço nas cidades, argumenta que “a forma como se concebe, e se percebe o corpo, como se age com o corpo e se sofre através do corpo e dos sentidos é uma experiência primeira de produção da cidade”,⁴³⁷ uma vez que as tentativas de controle do que comumente se denomina carne se dariam por meio do controle externo do corpo, culminando assim diretamente no controle ou tentativa de controle da vida social.

Daniel Boyarin em sua obra “Israel Carnal”⁴³⁸, e Peter Brown em texto sobre a Antiguidade Tardia⁴³⁹ apresentam assertivas confluentes no que tange ao discurso sobre o corpo e seus usos. Ambos defendem que no pensamento tardo-antigo as sexualidades foram importantes mecanismos disciplinadores para o exercício de uma ordem intentada pelas elites cristãs, de maneira que a Igreja, valendo-se de tal questão, construiu uma tradição que a partir de elementos sexuais tinha o intuito de forjar uma diferenciação entre cristãos, judeus e pagãos, estabelecendo assim uma identidade.

Boyarin argumenta que de acordo com a interpretação rabínica o exercício da sexualidade, e mesmo o prazer, seriam adjuntos permanentes da personalidade humana, de modo que, mesmo potencialmente turbulentos, seria possível moderá-los.⁴⁴⁰

Já para os cristãos a sexualidade teria se constituído desde muito cedo em elemento de alta carga simbólica⁴⁴¹, acreditando-se que seria possível mesmo extirpá-la do ser, como às vezes era exigido de uma comunidade religiosa, ou então, reconduzi-la ao status secundário que supostamente se encontraria antes da queda, segundo a mitologia bíblica⁴⁴².

Acerca desta espécie de pessimismo que marcaria a maneira de encarar as sexualidades e os atos sexuais por parte das diferentes comunidades religiosas – vimos que Boyarin assinala o potencial de sublevação do prazer sexual na dinâmica do judaísmo e Peter Brown destaca a possibilidade mesmo de atitudes mais radicais diante do sexo nas comunidades cristãs - Brown chama atenção à necessidade de fuga de uma demasiada atenção para o fato indubitável de que para estas três religiões (o paganismo, o cristianismo e o judaísmo) de uma maneira ou de outra, a percepção do corpo e a expressão das sexualidades se dariam por vezes em tons negativos, apontando como fundamental atentarmos para a intensidade e a particularidade da carga de significação dada a tais elementos.⁴⁴³ É a veemência da carga negativa que se mostra ponto capital.

⁴³⁷ ANDRADE, op. cit., p. 292.

⁴³⁸ BOYARIN, Daniel. **Israel Carnal**: Lendo o Sexo na Cultura Talmúdica. Rio de Janeiro: Imago, 1994.

⁴³⁹ BROWN, op. cit., 2009, p. 213-284.

⁴⁴⁰ BOYARIN, op. cit., p. 17 e ss.

⁴⁴¹ Ainda que escape ao período sobre o qual nos debruçamos devemos citar aqui, como exemplo de um estudo que embasa a nossa assertiva, a obra já clássica de autoria de Elaine Pagels. Cf. PAGELS, Elaine. **Adam, Eve, and the Serpent**: Sex and Politics in Early Christianity. New York: Vintage Books, 1989.

⁴⁴² BOYARIN, op. cit., p. 13-41. Fazemos referência aqui à introdução da obra de Boyarin onde o autor apoia suas reflexões em texto de Peter Brown já citado cuja referência encontra-se na próxima nota de rodapé.

⁴⁴³ BROWN, op. cit., 2009, p. 241-242.

E é de acordo com estes apontamentos que o projeto político de identidade cristã do bispo hiponense deve ser entendido, um projeto de poder que se vale de questões ligadas ao sexo e aos múltiplos desejos para a tentativa de estabelecimento – e/ou manutenção - da identidade de grupo e para controle das diferentes comunidades da Antiguidade Tardia.

2. Historicizando o Pensamento Agostiniano sobre as Sexualidades e as Práticas Sexuais

A obra de Daniel Boyarin tem como cerne o estudo da dinâmica sexual na cultura judaica antiga. Com a finalidade de estabelecer parâmetros comparativos o autor aborda o posicionamento da cultura cristã sobre os sexos e as sexualidades, e para tal utiliza como matriz discursiva as reflexões de Peter Brown em texto sobre a Antiguidade Tardia.

Em conformidade à discussão presente na introdução desta dissertação, devemos apenas rememorar que em texto sobre a Antiguidade Tardia publicado na coleção sobre a História da vida privada, Brown dá à sua escrita um caráter mais generalizante no que concerne à questão das sexualidades e do ato sexual. Desta maneira, o autor tem como essência de sua argumentação a diferenciação entre Oriente e Ocidente acerca do que ele denomina de paradigma monástico, uma moral ascética propagada pelos monges do deserto.

Peter Brown chama atenção para o fato de que as diferentes escolhas feitas, nas diferentes regiões do Mediterrâneo na Antiguidade Tardia, anunciariam os contornos de duas sociedades diferentes, as quais se relacionariam de maneira também diferenciada com a vida citadina e a sua antítese, o deserto, assim como no tocante ao exercício do poder clerical das cidades.⁴⁴⁴ Sobre o paradigma monástico ele assevera:

O paradigma monástico colocou um ponto de interrogação no casamento, na sexualidade e até na diferenciação dos sexos. Pois no paraíso Adão e Eva eram seres assexuados. Se perderam seu estado “angélico” de adoradores exclusivos de Deus foi porque, ao menos indiretamente, caíram na sexualidade; e dessa queda na sexualidade começa a deriva de homens e mulheres rumo a um mundo de preocupações próprias dos corações divididos e ligadas ao casamento, ao nascimento de crianças e à dura labuta necessária para alimentar bocas esfaimadas.⁴⁴⁵

O paradigma monástico teria imposto uma pesada carga sobre o casamento, as relações sexuais no interior deste, assim como sobre o papel da sexualidade na pessoa humana⁴⁴⁶, chegando mesmo a colocar, como é possível ler acima, um ponto de interrogação no casamento, nas sexualidades e mesmo nas diferenças entre os sexos, o que, por sua vez, pode ser interpretado como um indicativo da permanência da cultura antiga do corpo único.⁴⁴⁷

Para os bispos gregos o impulso sexual seria sempre potencialmente atuante para o mal em todas as situações sociais que reunissem homens e mulheres⁴⁴⁸, isto porque na concepção destes homens do Oriente a sexualidade teria sido outorgada ao homem após a queda, sendo uma das penas desta.⁴⁴⁹

Entretanto, esta dinâmica das sexualidades humanas se apresentaria de maneira diferenciada no Ocidente, assim como alguns autores exerceram muito mais influência do que outros sobre este assunto. No Mediterrâneo ocidental este papel teria cabido a Agostinho, o forjador da versão alternativa do paradigma monástico, a qual se imporia aos bispos cristãos

⁴⁴⁴ Ibidem, p. 269.

⁴⁴⁵ Ibidem, p. 270.

⁴⁴⁶ ibidem, p. 268.

⁴⁴⁷ Cf. Introdução, Seção 2.

⁴⁴⁸ BROWN, op. cit., 2009, p. 272.

⁴⁴⁹ Ibidem, p. 278.

nas províncias do Ocidente após o fim da parte ocidental do Império, assim como caracterizar-se-ia por uma visão menos negativa do sexo.⁴⁵⁰

Joyce E. Salisbury assevera que Agostinho efetuou mudança drástica na visão cristã sobre a sexualidade. E, nas palavras da autora, esta “revolucionária transformação das concepções patrísticas” não teria reverberado na completa absolvição dos intercursos sexuais, mas teria encontrado um novo status para o sexo e o prazer na mitologia cristã. Ambos agora fariam parte dos planos de deus, desde a criação.⁴⁵¹

Conforme discutido na seção dois da introdução, o texto de Brown a que estamos nos referindo e o texto de Salisbury, estendem uma característica do pensamento agostiniano do século V a momentos predecessores, como o século IV.

Henry Chadwick, um dos biógrafos do hiponense, também imprime um caráter homogeneizador sobre o pensamento agostiniano sobre as sexualidades e as práticas sexuais, estabelecendo um tom que tende ao negativo para as formulações do eclesiástico. Entretanto, Chadwick faz importante apontamento quando assume que acerca destas questões o pensamento de Agostinho de Hipona nunca foi tão consistente.⁴⁵²

Tal apontamento vai ao encontro de característica do pensamento agostiniano para a qual nós já chamamos atenção anteriormente ao afirmarmos que o que nós denominamos de cultura do regramento sexual forjada pelo bispo africano leva em conta todas as incongruências evidenciadas em suas reflexões.

Já em obra posterior, de caráter mais específica à temática da dinâmica sexual no início do cristianismo, Peter Brown traça as nuances necessárias para um entendimento mais adequado do regramento sexual proposto por Agostinho. Regramento este que tornar-se-ia importante elemento marcador de identidade cristã.

Retomaremos as nuances que marcam esta inconsistência na próxima seção do presente capítulo. Por ora queremos destacar que estas incongruências no pensamento de Agostinho explicam-se devido às circunstâncias e contextos em que se deram as suas reflexões.

Em nosso recorte cronológico, fins do século IV, momento aceito como o de escrita da obra “Confissões”, as colocações agostinianas sobre o sexo e as sexualidades não podem ser analisadas sem o entendimento do influxo neoplatônico na escrita agostiniana. De igual maneira, não podemos deixar de levar em consideração o intenso debate entre o bispo de Hipona e os seus inimigos doutrinários, em especial os maniqueístas.

Como bem apontou James Brundage, as teorias acerca das práticas sexuais e das sexualidades formuladas pela patrística são muito mais devedoras das formulações heterodoxas do que eles se importariam em admitir.⁴⁵³ Ainda o próprio Brundage declara: “As maiores mudanças nas doutrinas sobre o sexo frequentemente representaram respostas às crenças heterodoxas, especialmente os ensinamentos dualistas, tais como aqueles dos Maniqueístas do quarto século (...).”⁴⁵⁴ De igual maneira Vern Bullough, em um exercício de pensamento, argumenta que talvez o cristianismo não tivesse se tornado tão hostil ao sexo se

⁴⁵⁰ Ibidem, p. 277; BULLOUGH; BRUNDAGE. “Preface”. In: _____. (Eds.), op. cit., p. xi.

⁴⁵¹ SALISBURY, op. cit., p. 67.

⁴⁵² CHADWICK, op. cit., p. 164.

⁴⁵³ BRUNDAGE, op. cit., 1990, p. 83.

⁴⁵⁴ “Major changes in sex doctrines often represented responses to unorthodox beliefs, especially dualist teachings, such as those of the Manichaeans in the fourth century or the albigensians in the thirteenth.” In: Ibidem, p. 579.

não fosse o embate com um rival que colocou tamanha ênfase na continência sexual como o maniqueísmo.⁴⁵⁵

Samuel Lieu nos esclarece que questões morais estão no centro dos dogmas maniqueístas⁴⁵⁶, destacando que as doutrinas morais maniqueístas rejeitam o desejo e o prazer favorecendo uma visão estritamente negativa do corpo humano, especialmente em suas funções sexuais.⁴⁵⁷ Daí argumentarmos que as formulações estreitamente negativas do bispo hiponense sobre o sexo e sobre o corpo em *Confessiones* são muito influenciadas pelo *background* maniqueísta do eclesiástico.

Em suas confissões o eclesiástico afirma de maneira cabal e objetiva que em seus tempos de maniqueu não cria que fosse ele quem pecava, mas sim e tão somente o que denomina textualmente na documentação de “aquela outra natureza”⁴⁵⁸. E acrescenta que a soberba, característica que o próprio atribui a si, também seria a responsável por se deleitar em não possuir nenhuma responsabilidade ou culpa sobre os seus feitos supostamente funestos.⁴⁵⁹ Destacamos a referência direta do bispo ao pecado da soberba, sobre o qual discorreremos no final do segundo capítulo.

Fica claro, a partir das argumentações de Aurélio Agostinho, que a questão do mal na mitologia maniqueísta enquadrava-se em um nível ontológico-cosmológico-materialista de caráter eminentemente determinista. Cabe aqui uma pequena transcrição de texto da autoria de Nunes Costa:

Assim a moral individual estava perfeitamente enquadrada dentro do sistema cosmológico como um todo, pois, do mesmo modo que no universo físico, o mal presente no homem não estava relacionado a Deus que, na sua natureza, é bom, mas a um princípio ontológico independente – o Reino das Trevas ou a matéria – tão poderoso quanto Deus, que impregnou e continua presente no universo, (...).⁴⁶⁰

Como escapar então deste determinismo em que se pratica o mal não por uma escolha, mas por uma questão ontológica? Como demonstramos no capítulo predecessor, para lograr a autolibertação da alma, libertar a luz que se encontra presa à matéria, o postulante deveria aderir à gnose maniqueísta. Entretanto, esta não seria a única garantia de libertação das partículas luminosas decaídas, pois a moral maniqueísta exigia ainda a observação de uma austera vida ascética por parte de seus seguidores, especialmente aqueles que formavam a hierarquia, conhecidos também como os religiosos ou os eleitos.⁴⁶¹

Marcos Roberto Nunes Costa nos ensina que a moral maniqueísta estaria baseada em cinco pilares ou fundamentos: dizer sempre a verdade ou não mentir; a não-violência ou não

⁴⁵⁵ BULLOUGH, Vern L. “Introduction: The Christian Inheritance”. In: BULLOUGH ;BRUNDAGE (Eds.), op. cit., p. 9.

⁴⁵⁶ LIEU, op. cit., p. 291.

⁴⁵⁷ COSTA, op. cit., 2012, p. 73 e ss.

⁴⁵⁸ Cf. nota de rodapé de número 459.

⁴⁵⁹ AGOSTINHO, op. cit., 2011, Parte I, Livro V, Capítulo X, p. 109. “*Adhuc enim mihi videbatur non esse nos, qui peccamus, sed nescio quam aliam in nobis peccare naturam et delectabat superbiam meam extra culpam esse et, cum aliquid mali fecissem, non confiteri me fecisse, ut sanares animam meam, quoniam peccabat tibi, sed excusare me amabam et accusare nescio quid aliud, quod mecum esset et ego non essem. Verum autem totum ego eram et adversus me impietas mea me diviserat, et id erat peccatum insanabilius, quo me peccatorem non esse arbitrabar (...).*” In: AUGUSTINUS, op. cit., p. 203-204.

⁴⁶⁰ COSTA, op. cit., 2003, p. 92.

⁴⁶¹ Ibidem, p. 96.

matar; comportamento religioso ou ser puro; pureza da boca ou não comer carne e ingerir bebida alcoólica; bem-aventurança ou pobreza bem aventurada.⁴⁶²

De acordo com a tradição maniqueísta, através da observação estrita dos pilares morais prescritos por Mani o crente maniqueu torna-se-ia, portanto, reto, não violento, casto, abstinente e pobre e, logo, apto para a felicidade plena. Contudo, tais mandamentos se concretizariam na observância ainda de três regras, as quais os maniqueístas chamavam de três selos ou três marcas, a saber: o selo ou a marca da boca; o selo ou a marca das mãos; o selo ou a marca dos seios.⁴⁶³

Com relação ao objeto de nosso estudo devemos destacar que o fundamento “comportamento religioso ou ser puro” está explicitamente ligado ao preceito do selo ou da marca dos seios. Seria por meio de tal princípio que se alcançaria o comportamento religioso adequado. Este princípio caracterizar-se-ia por uma absoluta continência, completa porque abrangeria todos os prazeres fisiológicos, com destaque para os sexuais, mas também abarcaria os de outras naturezas.⁴⁶⁴ Embora Nunes Costa não aponte o que seriam estes prazeres não fisiológicos, que ele chama de prazeres naturais, entendemos que possivelmente referem-se, por exemplo, ao prazer do jogo e do teatro.

A partir da confiança de que a libido ou a concupiscência seriam o mal capital, a tradição religiosa maniqueísta condenava de maneira veemente a procriação de toda e qualquer espécie, inclusive a dos próprios seres do gênero humano, por parte daqueles que formam a hierarquia da religião maniqueísta. Em decorrência disto a tradição também impõe um impeditivo para que os eleitos pudessem contrair matrimônio ou mesmo o concubinato.⁴⁶⁵ Peter Brown assinala que para aos maniqueístas fica evidente a inexistência do que poderíamos demoninar de sexualidade inocente, cuja justificativa basear-se-ia na sua função social dentro de uma relação matrimonial.⁴⁶⁶

Estas interdições ao ato sexual, às sexualidades e mesmo ao convívio marital, seriam justificadas a partir da argumentação de que a reprodução da espécie humana representaria de igual maneira a reprodução de almas contaminadas e presas à matéria e, assim, acabaria por retardar a separação das partículas de luz presas aos corpos vivos.⁴⁶⁷ Devemos lembrar que, seria através do cumprimento estrito das interdições das três marcas do selo que os adeptos da religião maniqueísta intentariam purificar os seus corpos. E assim contribuiriam para o processo de libertação das partículas luminosas presas ao corpo material. Como escreveu Peter Brown sobre os eleitos:

Seus corpos emaciados representavam espíritos já libertos do Reino das Trevas. Somente as solenes intercessões de criaturas assexuadas, desraigadas e deliberadamente anti-sociais, como eram os Eleitos, libertariam pouco a pouco seus *auditores* das ciladas deste Reino.⁴⁶⁸

Quanto aos laicos, aqueles que não formavam a hierarquia maniqueísta, conhecidos como ouvintes ou catecúmenos, *auditores* como apontado no texto de Peter Brown, também deveriam seguir um rigoroso código moral. Todavia, o código de preceitos conhecidos como a regra dos três selos, sobre a qual tratamos anteriormente, seria de observância obrigatória

⁴⁶² Ibidem, p. 97-98.

⁴⁶³ Ibidem, p. 97-98.

⁴⁶⁴ Ibidem, p. 104-105.

⁴⁶⁵ Ibidem, p. 105.

⁴⁶⁶ BROWN, op. cit., 1990, p. 322.

⁴⁶⁷ COSTA, op. cit., 2003, p. 105.

⁴⁶⁸ BROWN, op. cit., 1990, p. 322.

apenas para os religiosos. No que tange às questões ligadas às sexualidades e aos atos sexuais, para os ouvintes a sexualidade permitida seria a que hoje denominamos de heteronormativa, ou seja, o desejo entre duas pessoas de sexos opostos, no interior de uma relação matrimonial monogâmica e exclusiva.⁴⁶⁹

Entendendo que as religiosidades para as diferentes comunidades da Antiguidade Tardia seriam as maneiras pelas quais organizavam o mundo à sua volta; e concebendo cultura como a substituição do aleatório pelo organizado, assegurando a existência de um grupo humano como grupo⁴⁷⁰, fica evidente o projeto de afirmações identitárias maniqueístas a partir de uma cultura de controle sobre às atividades sexuais e também sobre às sexualidades em potencial de homens e de mulheres do mundo tardo-antigo. Estas observações mostram-se em confluência com nossas reflexões do início do capítulo, quando defendemos que as tentativas de controle sobre os corpos seriam o constitutivo primevo dos projetos de poder que visam à constituição de algum grupamento social.

3. Atividade Sexual e Desejo no Confessionário: o Sexo e a Sexualidade em *Confessiones*

3.1. Uma visão pessimista acerca do sexo e das sexualidades

James Brundage argumenta que no alvorecer do século IV os cristãos ainda não haviam sistematizado um pensamento teológico. Entretanto, como apontado por nós ao longo desta dissertação, os séculos IV e V caracterizam-se pela proliferação de possibilidades religiosas, inclusive propostas concorrentes de cristianismos. Diante disto Brundage narra a necessidade que as elites cristãs sentiram de forjar uma argumentação mais sofisticada e arrojada no que tange ao pensamento racional e filosófico.⁴⁷¹

Tal necessidade, ainda de acordo com o mesmo autor, teria sido levada a cabo com bastante fervor e zelo pelos chamados Pais da Igreja dos séculos citados acima. Os objetivos, dentre outras coisas, seriam: justificar a sua religião para os outros; demonstrar o quanto as formulações cristãs nicena seriam mais adequadas para a condução da raça humana a uma existência mais plena - em detrimento das formulações alternativas; e estabelecer o lugar do sexo no mito da criação, assim como definir o status que as relações sexuais deveriam ter na vida cristã.⁴⁷²

No século IV os escritos patrísticos retratariam a sexualidade quase que por um viés exclusivamente negativo.⁴⁷³ Agostinho e os outros Pais da Igreja que foram seus contemporâneos considerariam o sexo um perigo moral, isto, em grande parte, porque, aquilo que temos aqui chamado de sexualidades, assim como os impulsos sexuais, particularmente as reações involuntárias dos órgãos genitais, não estariam completamente sob o controle da vontade humana. Tal característica negativa seria resultado da conspurcação que acompanharia os atos sexuais. Brundage cita, como exemplo, que Agostinho e outros autores patrísticos argumentavam que no Antigo Testamento era exigida a purificação após o ato sexual para a participação em rituais religiosos. Contudo, o autor evidencia que os Pais teriam sido bastante cuidadosos em estabelecer uma ligação total e completa entre o sexo e o pecado, ao mesmo tempo que reforçavam a suposta mácula moral que o acompanharia.⁴⁷⁴

Em consórcio com as argumentações de James A. Brundage podemos ainda citar Jean-Louis Flandrin:

⁴⁶⁹ COSTA, op. cit., 2003, p. 108-109.

⁴⁷⁰ RODRIGUES, José Carlos. **O Tabu do Corpo**. Rio de Janeiro: Achiamé, 1979, p. 10.

⁴⁷¹ BRUNDAGE, op. cit., 1990, p. 79.

⁴⁷² Ibidem.

⁴⁷³ Ibidem, p. 83.

⁴⁷⁴ Ibidem, p. 81.

Santo Agostinho baseia a hostilidade cristã no prazer carnal sobre a teoria da concupiscência. Ancorada na carne do homem depois da queda, essa força intrinsecamente má não pode ser redimida pelo batismo. É ela que subtrai nossos órgãos sexuais ao controle da razão. E na união carnal vem um momento inevitável em que a concupiscência submerge nosso espírito.⁴⁷⁵

Como apontamos anteriormente o pensamento de Agostinho de Hipona não pode ser entendido de maneira adequada se visto como um bloco monolítico. Faz-se imperial que atentemos às circunstâncias e contextos de produção textual do bispo.

Marcos Roberto Nunes Costa divide o pensamento do hiponense sobre o tema do sexo e da sexualidade em quatro momentos: o primeiro seria o mais pessimista, com Agostinho, segundo o autor, aferindo caráter extremamente negativo ao sexo, ainda que no interior do matrimônio e visando a procriação; o segundo, de um eclesiástico já de meia-idade, desfaria a relação essencialmente negativa entre sexo, matrimônio e procriação; na maturidade o bispo já admitiria a existência de prazer no sexo, mas repreenderia a busca deste prazer; já nos últimos escritos, segundo Nunes Costa, Agostinho assumiria a possibilidade do sexo, no interior do casamento, mesmo que só para o deleite dos esposos.⁴⁷⁶

O estudioso irlandês de Aurélio Agostinho, Peter Brown, em sua obra “Corpo e Sociedade”, delinea dois períodos para o pensamento do bispo africano sobre sexo, desejo, casamento, procriação e prazer, estabelecendo como ponto de cisão a data de cerca de 400 d. C.

A agenda que Agostinho levava consigo da Milão de Ambrósio sofreu uma mudança repentina e irrevogável em seu primeiro decênio como bispo da igreja africana. Em 400, Agostinho já não era o convertido que rompera, tão subitamente e com tão evidente alívio, com sua necessidade de um relacionamento físico com uma mulher. O tom áspero com que havia falado das coisas materiais imediatamente após sua conversão tinha-se suavizado. Ele havia descartado serenamente as visões do ser humano, da sociedade e, por conseguinte, da sexualidade que eram aceitas como verdadeiras nos círculos ascéticos da Itália. Tornara-se um homem muito diferente de Ambrósio e Jerônimo.(...) A África do fim do século IV ficava um pouco à margem da sensibilidade ascética do Mediterrâneo.⁴⁷⁷

Para Ambrósio, Jerônimo e Agostinho, na primeira década de seu bispado, a incompatibilidade entre o matrimônio, o intercurso sexual e o Paraíso poderia ser facilmente relacionada à impossibilidade de equalizar o Paraíso e a morte.⁴⁷⁸ Trata-se do paradigma monástico, sobre o qual já falamos neste capítulo. Todavia, como apontamos também anteriormente, o pensamento do bispo da região de Hipona não é linear sobre o assunto que estamos tratando.

Brown declara que, do último ano do século IV até o fim de seus dias, o hiponense declarou repetidamente que os personagens humanos primevos criados pelo deus cristão no mito da criação, Adão e Eva, seriam seres físicos, possuidores de corpos e seriam também seres sexuados. O autor narra que de acordo com o Agostinho desta fase o primeiro homem e

⁴⁷⁵ FLANDRIN, op. cit., p.112.

⁴⁷⁶ COSTA, op. cit., 2012, p. 73 e ss.

⁴⁷⁷ BROWN, op. cit., 1990, p. 325.

⁴⁷⁸ Ibidem, p. 328.

a primeira mulher teriam sido colocados no paraíso para aproveitar toda a gama de prazeres de seres plenamente físicos, plenamente sociais e, claro, plenamente sexuais.⁴⁷⁹

Em consonância com o autor supracitado, Joyce Salisbury também colocou o ano de 400 como o marco divisor do pensamento de Agostinho sobre o sexo e as sexualidades. A partir desta data o bispo, no processo de desenvolvimento de suas obras antimaniqueístas, teria paulatinamente avançado em direção à uma visão mais positiva do sexo e das sexualidades. Em palavras da própria autora: “Nessas reflexões antimaniqueístas, Agostinho estava dando início a nada menos que a defesa da sexualidade.”⁴⁸⁰

Embora já tenhamos apontado para isto antes, é aqui que a pergunta melhor se impõe. Como explicar a fase mais austera do pensamento agostiniano sobre as sexualidades e os atos sexuais antes do século V? Período este que devemos destacar aqui foi o momento de escrita da obra “Confissões”, que forma a espinha dorsal de nosso *corpus* documental.

Como bem chamam atenção os teóricos da identidade, esta não se dá de maneira ingênua ou purista. Estamos afirmando, portanto, que as identidades não são auto-contidas e nem auto-referenciadas, elas se desenvolvem em um processo dialógico e relacional, no qual necessitam de elementos exógenos que possibilitem a sua existência. Logo inferimos que as identidades, portanto, são delimitadas pelas diferenças, contudo estes elementos diferenciadores podem apresentar, e geralmente apresentam, problemas.⁴⁸¹

Tais problemas referem-se a insistência dos donos do discurso de que tais diferenças são sinônimos da inexistência de similaridades, estabelecendo assim aqueles que constituem os elementos exógenos desta relação como os “outros”. Entretanto, estas diferenciações, no intuito de dissimular as similitudes, também são forjadas por marcações simbólicas, são artificiais.⁴⁸² Daqui em diante evidenciaremos a grande proximidade que o pensamento de Agostinho apreendido em *Confessiones* possui com outros estratos culturais, dos quais ele intentava se distanciar ao estabelecer o seu modelo de identidade cristã.

Devemos nos remeter ao que estudamos no capítulo anterior, quando analisamos a influência do pensamento neoplatônico nas formulações teológicas de Agostinho e evidenciamos que, de acordo com esta tradução cultural, o corpo seria uma espécie de dificultador para o alcance da sabedoria no caso dos seguidores tardios de Platão e da verdade divina cristã no caso de Agostinho. Daí Nunes Costa defender que “no período do Agostinho recém-convertido, ainda fortemente influenciado pela visão negativa do corpo no neoplatonismo, transfere esta negatividade para a questão da sexualidade, (...)”⁴⁸³

Em consonância ao que estudamos na seção predecessora do presente capítulo, também não podemos correr o risco de incorrerem em anacronismo ao deixarmos de atentar para a importância das argumentações maniqueístas no processo de construção do pensamento de Agostinho sobre a sexualidade dos homens e das mulheres, assim como sobre os atos sexuais. Inclusive, de acordo com Nunes Costa a atribuição progressiva de caráter positivo sobre o sexo e a procriação no interior do casamento - e, portanto, sobre o próprio casamento - no pensamento agostiniano se dá em muito porque Agostinho recebe acusações de ter continuado maniqueu, o que seria evidenciado pelo tom pessimista de seu pensamento sobre tais elementos.

Observando o que já foi exposto fica claro que após o contato de nove anos que Aurélio Agostinho tivera com a religião de Mani - e que estes, como evidenciado no capítulo anterior, seriam um dos seus principais interlocutores ou debatedores doutrinários após sua

⁴⁷⁹ Ibidem, p. 329.

⁴⁸⁰ SALISBURY, op. cit., p. 69.

⁴⁸¹ Cf. Introdução, Seção 3.

⁴⁸² Ibidem.

⁴⁸³ COSTA, op. cit., 2012, p. 73.

conversão ao credo niceno - não podemos nos debruçar sobre as questões sexuais em *Confessiones* sem ter como norte o conhecimento de que as posições tomadas por Agostinho são, em grande parte, tentativas de refutar os maniqueístas, os quais, se não proibiam o sexo, a procriação e o casamento para todos, ao menos atribuiriam aspectos bastante negativos a eles.

A respeito da dinâmica sexual presente no pensamento agostiniano, Henry Chadwick também faz importantes apontamentos. O autor descreve que esta dinâmica fica mais evidente quando o bispo aborda o amor marital, destacando que as relações sexuais seriam inocentes apenas se, e somente se, o prazer fosse uma consequência e não um fim. E adiciona que Agostinho pensaria ser perfeitamente perdoável que marido e mulher se desejassem sexualmente sem vistas à procriação, mas que seria bem mais admirável aqueles casais que vivessem como irmãos, o que seria possível tendo em vista que o próprio Agostinho argumentaria ter o conhecimento de casais que viviam juntos sem praticarem o intercuro sexual. O biógrafo ainda assinala que Agostinho teria falhado em distinguir o desejo sexual de uma espécie de desordem da amizade e da afeição.⁴⁸⁴

A leitura da documentação nos evidencia o que Chadwick assinala:

Era para mim mais doce amar e ser amado, se podia gozar do corpo da pessoa amada. Deste modo, manchava, com torpe concupiscência, aquela fonte de amizade. Embaciava a sua pureza com o fumo infernal da luxúria.⁴⁸⁵

Percebemos no trecho acima a importância do prazer sexual para Agostinho, visto que o autor descreve que, para ele, seria mais regozijante amar quando houvesse a possibilidade de usufruir do corpo de quem se ama. Em seguida, vemos claramente o pensador afirmar que, esta concupiscência que o levava a desejar o corpo do objeto de seu amor, seria também o elemento desordenador de um outro amor, o qual ele descreve como puro, e que, por inferência, podemos entender como o amor ideal, o amor entre amigos.

Um pouco antes, ao relatar episódios de sua adolescência, tema de todo o segundo livro, Agostinho mais uma vez aborda a amizade como um tipo de amor que se mostra antagônico ao amor sexuado:

Que coisa me deleitava senão amar e ser amado? Mas, nas relações de alma para alma, não me continha a moderação, conforme o limite luminoso da amizade, visto que, da lodosa concupiscência da minha carne e do borbulhar da juventude, exalavam-se vapores que me enevoavam e ofuscavam o coração, a ponto de não se distinguir o amor sereno do prazer tenebroso. Um e outro ardiavam confusamente em mim.⁴⁸⁶

O trecho coloca em destaque a amizade como demarcador de uma relação social e íntima saudável entre duas pessoas. Este ponto limítrofe, entre o que o hiponense denomina de “amor sereno” e de “prazer tenebroso”, ficaria de difícil precisão devido ao que o bispo denomina de “lodosa concupiscência da minha carne” e do “borbulhar da juventude”, o que

⁴⁸⁴ CHADWICK, op. cit., p. 164.

⁴⁸⁵ AGOSTINHO, op. cit., 2011, Parte I, Livro III, Capítulo I, p. 59. “*Amare et amari dulce mihi erat magis, si et amantis corpore fruerer. Venam igitur amicitiae coinquinabam sordibus concupiscentiae candoremque eius obnubilabam de Tartaro libidinis.*” In: AUGUSTINUS, op. cit., p. 126.

⁴⁸⁶ Ibidem, Parte I, Livro II, Capítulo II, p. 47. “*Et quid erat, quod me delectabat, nisi amare et amari? Sed non tenebatur modus ab animo usque ad animum, quatenus est luminosus limes amicitiae, sed exhalabantur nebulae de limosa concupiscentia carnis et scatebra pubertatis et obnubilabant atque offuscabant cor meum, ut non discerneret serenitas dilectionis a caligine libidinis. Utrumque in confuso aestuabat et rapiebat imbecillam aetatem per abrupta cupiditatum atque mersabat gurgite flagitiorum.*” In: Ibidem, p. 107.

podemos entender como a libido comumente associada a este período da vida humana, como narra o próprio Agostinho em trecho a ser analisado posteriormente.⁴⁸⁷ Como característico e já abordado por nós, mais uma vez, pode-se atestar o caráter negativo associado aos atos sexuais, assim como aos impulsos e desejos que o potencializam. Constata-se a aproximação entre o pensamento do hiponense e as proposições maniqueístas.

Há ainda uma outra seção de “Confissões” em que o eclesiástico nos ajuda a entender melhor sobre o que estamos tratando. Agostinho comenta sobre os seus planos e de Alípio, um de seus melhores amigos, para viverem juntos e em castidade no que descreve como um ambiente de segura tranquilidade e no amor da sabedoria. Planos estes colocados em xeque pelo avertamento de um casamento para Agostinho, fato este ao qual, segundo o próprio, Alípio colou-se em oposição.⁴⁸⁸

Após a sua conversão, a qual segundo Brown deve ser entendida como uma experiência grupal, Agostinho e seus amigos colocaram em prática o projeto de levar uma vida comum e em abstinência.⁴⁸⁹ No livro de suas confissões em que aborda o seu batismo o eclesiástico nos evidencia isto:

“Vós que fazeis com que os unânimes habitem na mesma morada”, associastes a nós o jovem Evódio, natural do nosso município. Era agente de negócios do Imperador e, tendo-se convertido e batizado antes de nós, renunciou às milícias profanas, alistando-se na vossa. Estávamos juntos, queríamos habitar em comum num convívio santo.⁴⁹⁰

Embora já tenhamos feito referência a isto, a partir da análise documental, a historiografia nos ajuda no exercício de compreensão. Peter Brown sustenta que no contexto da Antiguidade Tardia, no século IV, a amizade entre dois homens seria a mais profunda forma de duas pessoas relacionarem-se.⁴⁹¹ Há ainda um outro trecho de “Confissões” no qual, o já bispo da região de Hipona, caracteriza este tipo de relação fraternal ao discorrer sobre o que mais o alegrava no trato com seus amigos:

Havia neles outros prazeres que me seduziam ainda o coração: conversar e rir, prestar obséquios com amabilidade uns aos outros, ler em comum livros deleitosos, gracejar, honrar-se mutuamente, discordar de tempos a tempos sem ódio como cada um consigo mesmo e, por meio desta discórdia raríssima, afirmar a contínua harmonia, ensinar ou aprender reciprocamente qualquer coisa, ter saudade dos ausentes e receber com alegria os recém-vindos. Destes e semelhantes sinais, que, procedendo do coração dos que se amam e dos que pagam amor com amor, manifestam-se no rosto, na língua,

⁴⁸⁷ Seção 3.2, AGOSTINHO, op. cit., 2011, Parte I, Livro II, Capítulo III, p. 50. Cf. nota de rodapé de número 510.

⁴⁸⁸ Ibidem, Parte I, Livro VI, Capítulo XII, p. 133-134. “*Prohibebat me sane Alypius ab uxore ducenda cantans nullo modo nos posse securo otio simul in amore sapientiae vivere, sicut iam diu desideraremus, si id fecissem.*” In: Ibidem, p. 245.

⁴⁸⁹ BROWN, op. cit., 1990, p. 325.

⁴⁹⁰ AGOSTINHO, op. cit., 2011, Parte I, Livro IX, Capítulo VIII, p. 198. “‘*Qui habitare’ facis ‘unanimis in domo’, consociasti nobis et Evodium iuvenem ex nostro municipio. Qui cum agens in rebus militaret, prior nobis ad te conversus est et baptizatus et relicta militia saeculari accinctus in tua. Simul eramus simul habitaturi placito sancto.*” In: AUGUSTINUS, op. cit., p. 351.

⁴⁹¹ BROWN, op. cit., 1990, p. 320.

nos olhos e em mil gestos cheios de prazer, como se fossem gravetos, inflamam-se os corações e de muitos destes se vem a formar um só.⁴⁹²

Fica estabelecida a profundidade da relação que deveria haver entre dois amigos no trecho em que é afirmado textualmente que, para além da vida cotidiana compartilhada, os corações dos amigos deveriam tornar-se um só. Outro ponto que deve ser assinalado é a busca por conhecimento como parte constituidora dos objetivos deste tipo de relação, pois deveriam “ler em comum livros deleitosos” e “ensinar ou aprender reciprocamente qualquer coisa”.

Retornando ao livro dois das suas confissões, no qual o hiponense aborda aquilo que considera pecado, deparamos-nos com declarações como esta:

Quero recordar as minhas torpezas passadas e depravações carnis da minha alma, não porque as ame, mas para vos amar ó meu Deus. É por amor do vosso amor que, amargamente, chamo à memória os caminhos viciosos para que me dulcifiqueis, ó Doçura que não engana, doçura feliz e firme. Concentro-me, livre da dispersão em que me dissipei e me reduzi ao nada, afastando-me de vossa unidade para inúmeras bagatelas.⁴⁹³

Neste parágrafo de abertura do livro já citado, trecho transcrito aqui em sua totalidade, fica evidente o tom pessimista das argumentações de Agostinho sobre o sexo e as sexualidades. Já no início ele se refere ao que podemos entender tanto como conjunções carnis do seu passado ou mesmo momentos de desejo e fantasia, como torpezas passadas e depravações da alma. Tais práticas ainda são enunciadas como caminhos viciosos, assim como tais memórias são descritas como amargas.

Ao final do trecho documental sob análise podemos identificar o extrato neoplatônico presente nos escritos de Agostinho. Este denomina os prazeres carnis como dispersão que o teriam afastado da divindade cristã entendida como unidade, a qual garantiria a existência. Deste modo, o que ele denomina como dispersão o teria conduzido a uma existência real comprometida quando ele afirma ter se reduzido ao nada. Concernente ao peso que o neoplatonismo possui nas formulações agostinianas sobre os desejos e as relações sexuais, Peter Brown ao abordar o contato do bispo com o pensamento místico de Orígenes afirma: “A experiência direta das intensas alegrias do espírito fez com que o prazer físico lhe parecesse sombrio e até repugnante.”⁴⁹⁴

No parágrafo seguinte ao que analisamos, os comentários negativos de Agostinho ao que podemos associar à sexualidade continuam: “Quantas vezes, na adolescência, ardi em desejos de me satisfazer em prazeres infernais, ousando até entregar-me a vários e tenebrosos

⁴⁹² AGOSTINHO, op. cit., 2011, Parte I, Livro IV, Capítulo VIII, p. 84-85. “*Alia erant, quae in eis amplius capiebant animum, colloqui et corrivere et vicissim benevole obsequi, simul legere libros dulciloquos, simul nugari et simul honestari, dissentire interdum sine odio tamquam ipse homo secum atque ipsa rarissima dissensione condire consensiones plurimas, docere aliquid invicem aut discere ab invicem, desiderare absentes cum molestia, suscipere venientes cum laetitia; his atque huiusmodi signis a corde amantium et redamantium procedentibus per os, per linguam, per oculos et mille motus gratissimos quasi fomitibus conflare animos et ex pluribus unum facere.*” In: AUGUSTINUS, op. cit., p. 164-165.

⁴⁹³ Ibidem, Parte I, Livro II, Capítulo I, p. 47. “*Recordari volo transactas foeditates meas et carnales corruptiones animae meae, non quod eas amem, sed ut amem te, Deus meus. Amore amoris tui facio istuc, recolens vias meas nequissimas in amaritudine recogitationis meae, ut tu dulcescas mihi, dulcedo non fallax, dulcedo felix et secura, et colligens me a dispersione, in qua frustatim discissus sum, dum ab uno te aversus in multa evanui.*” In: Ibidem, p. 107.

⁴⁹⁴ BROWN, op. cit., 1990, p. 324.

amores!”⁴⁹⁵; um pouco mais à frente, em trecho no qual ainda trata sobre adolescência e a descreve como o período em que esteve sob ação da carne, estabelece que a dúvida entre os prazeres desta e o amor puro da amizade ardiam em seu ser⁴⁹⁶. E mais: “Arrebatavam a minha idade ainda frágil despenhadeiros das paixões e submergiam num abismo de vícios.”⁴⁹⁷ De igual maneira:

Miserável de mim! Fervia em paixões, seguindo o ímpeto da minha torrente, abandonando-vos e transgredia todos os mandamentos sem escapar aos vossos açoites. E que mortal haverá que os evite? Sim, estáveis sempre a meu lado, irritando-vos misericordiosamente e aspergindo com amargosíssimos desgostos todos os meus deleites ilícitos, para que buscasse a alegria sem vos ofender, e nada pudesse encontrar em parte alguma senão a Vós, Senhor, (...).⁴⁹⁸

Ao que temos chamado aqui de sexualidades, os desejos potênciais e múltiplos que caracterizam os seres humanos, são, nos trechos em análise, atribuídos tons depreciativos. Em primeiro lugar destaca-se o fato de serem referidos como fervor, algo que podemos associar facilmente a um estado febril, de doença; ainda avultamos expressões, tais como, “prazeres infernais”, “tenebrosos amores”, “despenhadeiros das paixões”, “abismos dos vícios”, “amargosíssimos desgostos” e “deleites ilícitos”. Estes termos de inflexões diminutivas e desfavoráveis permitem-nos axiomatizar o caráter pessimista do pensamento agostiniano sobre o sexo e as sexualidades. Estabelecendo assim o contato que Agostinho tanto queria evitar, entre a sua teologia e o maniqueísmo.

Ainda sobre os termos “prazeres infernais” e “tenebrosos amores”, estes nos indicam a possibilidade de conjecturarmos se Agostinho não estaria se referindo às práticas sexuais consideradas incomuns. Entretanto, no mundo tardo-antigo este espectro é por demais amplo. Podemos estar diante, por exemplo, do aventamento de levar as relações entre iguais, de amizade, a um nível sexual; do desejo de fazer sexo anal com uma mulher; da vontade de transar com a mãe de seu filho durante a gravidez; ou até mesmo o anseio de praticar o intercuro sexual em alguma posição considerada desabonadora.

As relações sexuais entre iguais são mesmo um dos pecados mais graves considerados por Agostinho, a ponto de colocar o seu praticante em uma situação de quase inexistência completa, como demonstraremos no próximo capítulo; de acordo com a lógica a ser exposta pelos trechos documentais analisados por nós no item 3.3 deste capítulo, em que os filhos são consequências indubitáveis da vida matrimonial - esta, por sua vez, a única possibilidade de fazer sexo sem ser enquadrado no erro da fornicção - o sexo anal era veementemente condenado; já acerca da prática sexual em posições que não foverecessem a procriação, Brundage sustenta que seria igualmente reprovada pelo bispo; assim como, de acordo com o

⁴⁹⁵ AGOSTINHO, op. cit., 2011, Parte I, Livro II, Capítulo II, p. 47. “*Exarsi enim aliquando satiari inferis in adulescentia et silvescere ausus sum variis et umbrosis amoribus.*” In: AUGUSTINUS, op. cit; p. 107.

⁴⁹⁶ Ibidem. “*Et quid erat, quod me delectabat, nisi amare et amari? Sed non tenebatur modus ab animo usque ad animum, quatenus est luminosus limes amicitiae, sed exhalabantur nebulae de limosa concupiscentia carnis et scatebra pubertatis et obnubilabant atque offuscabant cor meum, ut non discerneret serenitas dilectionis a caligine libidinis.*” In: Ibidem, p. 107-108.

⁴⁹⁷ Ibidem, p. 48. “*Utrumque in confuso aestuabat et rapiebat imbecillam aetatem per abrupta cupiditatum atque mersabat gurgite flagitiorum.*” In: Ibidem, p. 108.

⁴⁹⁸ Ibidem, p. 48-49. “*Sed efferbui miser, sequens impetum fluxus mei relicto te, et excessi omnia legitima tua nec evasi flagella tua: quis enim hoc mortalium? Nam tu semper aderas misericorditer saeviens, et amarissimis aspergens offensionibus omnes illicitas iucunditates meas, ut ita quaerem sine offensione iucundari et ubi hoc possem, non invenirem quidquam praeter te, Domine, (...).*” In: Ibidem, p. 109.

mesmo autor, Agostinho definiria o intercuro sexual durante a gravidez como vergonhoso ao extremo.⁴⁹⁹

3.2. A castidade como ideal de vida

Em trecho empírico no qual reflete sobre o matrimônio⁵⁰⁰ o hiponense se ressentido de, em consonância com as suas próprias palavras, não ter dado ouvidos de maneira mais atenta às palavras de Paulo, o apóstolo de Cristo segundo a tradição cristã, e ter “vivido eunuco por amor do Reino dos Céus, (...)”⁵⁰¹ É sobre esta suposta necessidade de castidade que iremos refletir.

Brundage aponta três abordagens sobre a sexualidade que teriam se estabelecido ainda no período patrístico e permanecido durante toda a Idade Média.⁵⁰² A primeira seria aquela que vê o sexo a partir de uma função indubitavelmente reprodutora, o que acabaria por condenar as relações hoje conhecidas como homossexuais ou homoafetivas, assim como também as práticas de sexo oral e anal no interior do que hoje denominamos de relações heterossexuais⁵⁰³; a segunda teria como seu âmago a ênfase na suposta impureza dos atos sexuais e assim como o primeiro modelo condenaria as relações fora do casamento, assim como estabeleceriam a virgindade como um distintivo para uma vida cristã mais pura e perfeita. Como corolário desta abordagem o casamento seria associado a um status inferior de vida cristã, esta reservada aqueles que não conseguissem assumir as demandas de uma vida sem intercursos sexuais; a terceira é a que veria o sexo como fonte de intimidade e afeto entre o casal, ou seja, o sexo seria visto com um símbolo do amor conjugal. Como decorrência, os defensores desta maneira de encarar a sexualidade sustentam que os cristãos leigos possuiriam o direito de se casar, direito este que para alguns seria quase um dever.⁵⁰⁴

Joyce Salisbury em sua obra acerca da maneira como os escritores denominados patrísticos teriam tratado a sexualidade, em especial a virgindade, acrescenta às três abordagens elencadas por Brundage uma quarta abordagem dos autores patrísticos sobre o tema. Trata-se do que a autora denomina de quarto padrão de crença em relação à moral sexual, o qual veria o sexo como cativo e a castidade como libertação.⁵⁰⁵

Nas argumentações de Salisbury o hiponense é descrito como o autor de um discurso que deve ser considerado o cume de uma tradição patrística que combinaria elementos das três abordagens listadas por James Brundage.⁵⁰⁶ Entretanto, como a própria estudiosa apontou e nós já abordamos anteriormente neste capítulo, não podemos defender que Agostinho teria se colocado em certa posição de oposição à castidade e/ou à virgindade, em favorecimento das relações maritais, durante toda a sua vida como cristão. Em algum momento é possível mesmo enquadrar o pensamento agostiniano no padrão formulado por Joyce Salisbury.

Aliás, em consonância às argumentações da autora, devido a aproximação que o bispo tivera com o maniqueísmo a sua visão fora durante algum tempo inclusive muito mais dualística que a dos outros Doutores da Igreja⁵⁰⁷, o que nos permite inferir que ele tivera por um tempo uma visão bastante austera da sexualidade, sendo possível mesmo enquadrar o seu pensamento evidenciado pelas *Confessiones* no padrão descrito por Salisbury, o que opõe o

⁴⁹⁹ BRUNDAGE, op. cit., 1990, p. 91.

⁵⁰⁰ O tema do matrimônio será analisado de maneira mais a contento na próxima seção,

⁵⁰¹ AGOSTINHO, op. cit., 2011, Parte I, Livro II, Capítulo II, p. 48. “*Has ergo voces exaudirem uigilantior et absclusus propter regnum caelorum, (...)*” In: AUGUSTINUS, op. cit., p. 109.

⁵⁰² BRUNDAGE, op. cit., 1990, p. 579.

⁵⁰³ Ibidem, p. 580.

⁵⁰⁴ Ibidem, p. 581.

⁵⁰⁵ SALISBURY, op. cit., p. 13.

⁵⁰⁶ Ibidem.

⁵⁰⁷ Ibidem, p. 67-68.

sexo à castidade, assim como o cativo à libertação. Nossas análises documentais permitem-nos confirmar nossa hipótese.

Em certa altura do capítulo dois de sua obra sob análise, Agostinho aborda os esforços de seu pai para que tivesse acesso aos estudos e que assim lograsse melhores oportunidades sociais em sua vida adulta. Destaca que seu pai teria ultrapassado mesmo as suas condições financeiras para custear uma viagem de estudos à cidade de Cartago, sem deixar de argumentar que incontáveis homens mais abastados que seu progenitor não teriam as mesmas preocupações com seus filhos.⁵⁰⁸

O que mais nos interessa nestas falas de Aurélio Agostinho é quando o mesmo, embora reconhecendo os esforços do pai, elabora reveladora crítica: “No entanto, meu pai não se preocupava com saber se eu crescia para Vós, isto é, se vivia castamente.”⁵⁰⁹ Fica bastante evidente a castidade como o ideal de vida dentro de qualquer relação que, assim como já demonstramos, não deveria ultrapassar as fronteiras da amizade.

Ainda sobre o que estamos tratando torna-se relevante a transcrição e análise de um outro trecho documental.

Ora nesta idade dos dezesseis anos, ocorrendo um intervalo de ociosidade por me ver livre de todas as aulas devido a dificuldades domésticas, comecei a viver com meus pais. Foi então que os espinhos das paixões me sobrepujaram a cabeça, sem haver mão que o arrancasse. Bem pelo contrário: meu pai, durante o banho, vendo-me entrar já na puberdade e revestido da adolescência inquieta, contou-o, todo alegre, a minha mãe, como se tal verificação o fizesse saltar de prazer com a ideia de ter netos. Era uma alegria, aliás, proveniente da embriaguez produzida pelo vinho invisível da sua vontade perversa e inclinada às coisas baixas – (...).⁵¹⁰

Mais uma vez identifica-se a nuance negativa que Agostinho imprime em seu discurso sobre o sexo e os desejos, a qual evidencia-se na expressão “espinhos das paixões”. No tocante ao que estamos tratando nesta seção do capítulo, devemos atentar ao subtexto dos comentários feitos sobre o impulso sexual característico da adolescência e encarado como natural pelo seu pai, mas não pelo Agostinho convertido e nem pela sua mãe, Mônica.

De maneira indiciária, atentando aos detalhes, podemos considerar a possibilidade de Agostinho estar se referindo à prática masturbatória quando menciona a inquietude que o teria acometido durante o banho. James Brundage nos informa que, embora a masturbação provavelmente fosse considerada algo trivial pelos pagãos e pelos primeiros cristãos - talvez a razão de falarem tão pouco no assunto – os autores dos séculos IV e V teriam tratado esta

⁵⁰⁸ AGOSTINHO, op. cit; 2011, Parte I, Livro II, Capítulo III, p. 49. “*Et anno quidem illo intermissa erant studia mea, dum mihi reducto a Madauris, in qua vicina urbe iam coeperam litteraturae atque oratoriae percipiendae gratia peregrinari, longinquioris apud Carthaginem peregrinationis sumptus praeparabantur animositate magis quam opibus patris, municipis Thagastensis admodum tenuis. (...) Quis enim non extollebat laudibus tunc hominem, patrem meum, quod ultra vires rei familiaris suae impenderet filio, quidquid etiam longe peregrinanti studiorum causa opus esset? Multorum enim civium longe opulentiorum nullum tale negotium pro liberis erat, (...).*” In: AUGUSTINUS, op. cit., p. 109-110.

⁵⁰⁹ Ibidem. “*(...), cum interea non satageret idem pater, qualis crescerem tibi aut quam castus essem, (...).*” In: Ibidem, p. 110.

⁵¹⁰ Ibidem, p. 50. “*Sed ubi sexto illo et decimo anno interposito otio ex necessitate domestica feriatu ab omni schola cum parentibus esse coepi, excesserunt caput meum vepres libidinum, et nulla erat eradicans manus. Quin immo ubi me ille pater in balneis vidit pubescentem et inquieta indutum adulescentia, quasi iam ex hoc in nepotes gestiret, gaudens matri indicavit, gaudens vinulentia, in qua te iste mundus oblitus est Creatorem suum et creaturam tuam pro te amavit, de vino invisibili perversae atque inclinatae in ima voluntatis suae.*” In: Ibidem, p. 110-111.

prática de auto-satisfação sexual, assim como as fantasias sexuais, conscientes ou não, como graves problemas morais.⁵¹¹

Ela, a mãe, teria aconselhado a seu filho que adotasse uma vida de castidade⁵¹² e, em palavras do próprio Agostinho: “Lembro-me que, um dia, querendo que me abstivesse da luxúria e sobretudo não cometesse adultérios, avisou-me em particular e com grande solícitude.”⁵¹³ Brown chama atenção que Mônica, que era crente inveterada, o advertiria de maneira contundente contra a fornicação, mas nem assim exteriorizaria a disposição de apresentar a ele o único remédio que, há muito, os pais cristãos seriam incentivados a oferecer aos filhos em idade juvenil - o casamento.⁵¹⁴

Sobre a fornicação também devemos abordar algumas argumentações de Brundage. Este destaca que os autores patrísticos a viam como uma grave ofensa sexual, uma vez que seria o protótipo de todas as ofensas desta natureza. Outras características da fornicação que os Pais da Igreja teriam estabelecido seriam a sua quase impossibilidade de erradicação e o seu alcance generalizado, em contraste com outros pecados que acometeriam apenas alguns.⁵¹⁵

Podemos afirmar, portanto, que a fornicação constitui-se para as elites episcopais da Antiguidade Tardia como um pecado de características globais, cuja possibilidade de combate repousaria na defesa de uma vida continente.

3.3. As relações entre matrimônio, procriação e castidade

Durante os séculos IV e V os juristas cristãos do Império Romano teriam iniciado um processo de mudança no direito civil responsável pelos casamentos. Tal influência dos valores cristãos na esfera pública teria acontecido especialmente porque, especula-se que desde o início do reinado de Constantino, bispos estariam à frente de cortes que lidavam com casamento e divórcio.⁵¹⁶

A partir de uma perspectiva social, Brundage defende que os imperadores cristãos estabeleceram leis que introduziram mudanças nas maneiras pelas quais as pessoas casavam. Para as pessoas de maior status social houve restrições dos grupos dentro dos quais estes casamentos poderiam ocorrer; já para os de status social menor estes decretos imperiais tornariam o casamento legal disponível pela primeira vez.⁵¹⁷

Entretanto, embora a partir do século IV as elites eclesiásticas tenham tentado impor a necessidade de nubentes receberem a benção de um padre, não podemos defender de maneira ingênua a existência de um modelo único de casamento. Brundage cita alguns exemplos com base nos hábitos de diferentes regiões do Mediterrâneo, uns mais ligados a aspectos públicos, outros mais ligados a elementos familiares.⁵¹⁸ Independente de quaisquer que fossem estas tradições, para a Igreja a consumação através do ato sexual não seria pressuposto necessário, sendo até mesmo dispensável.⁵¹⁹

Iniciaremos a análise do tema na documentação a partir do seguinte trecho:

⁵¹¹ BRUNDAGE, op. cit., 1990, p. 109.

⁵¹² AGOSTINHO, op. cit., 2011, Parte I, Livro II, Capítulo III, p. 51. “(...), *mater carnis meae, sicut monuit me pudicitiam.*” In: AUGUSTINUS, op. cit., p. 112.

⁵¹³ Ibidem, p. 50. “*Volebat enim illa, et secreto memini, ut monuerit cum sollicitudine ingenti, ne fornicarer maximeque ne adulterarem cuiusquam uxorem.*” Ibidem, p. 111.

⁵¹⁴ BROWN, op. cit., 1990, p. 322.

⁵¹⁵ BRUNDAGE, op. cit., 1990, p. 103.

⁵¹⁶ Ibidem, p. 87.

⁵¹⁷ Ibidem.

⁵¹⁸ Ibidem, p. 88.

⁵¹⁹ Ibidem, p. 92.

Quem poderia refrear minha miséria e fazer com que usasse bem da formosura transitória de cada objeto? Quem me fixaria um limite às suas delícias, de tal maneira que as ondas da minha idade se agitassem de encontro à praia do matrimônio – já que de outro modo não era possível a tranquilidade – e encontrassem o fim natural na geração de filhos, como prescreve a vossa lei, ó Senhor, que criais a descendência da nossa raça mortal e podeis suavizar, com mão bondosa, os espinhos desconhecidos no paraíso? A vossa onipotência está perto de nós, ainda quando erramos longe de Vós.⁵²⁰

O trecho em seu início, mais uma vez, deixa claro as inflexões do neoplatonismo no pensamento agostiniano, especificamente quando este argumenta acerca das belezas e prazeres que transitórias se oporiam à beleza e à alegria substancial da suposta verdade.

Logo em seguida, Agostinho pergunta quem o ajudaria a pôr um freio às delícias aparentes da existência de maneira que o conduzissem ao que denomina de “praias da matrimônio”. Há que se destacar que ele afirma de maneira objetiva que de outra forma, que não o matrimônio, não se poderia alcançar a tranquilidade. Brandura esta que podemos entender como referência do autor às irriquietudes da adolescência, próprias da puberdade, como citado pelo próprio em outro trecho já analisado por nós.⁵²¹

Ainda a partir do mesmo fragmento empírico devemos assinalar a possibilidade de vislumbrarmos o posicionamento agostiniano acerca da procriação. Tal possibilidade se dá quando ele coloca esta como corolário indubitável da vida matrimonial. O bispo ainda efetua a ligação entre a perpetuação do que denomina de descendência da raça mortal e “os espinhos desconhecidos no paraíso”. Percebe-se que, mesmo o autor afirmando que a procriação está prescrita nos códigos considerados divinos pelos cristãos, ele ainda a liga à certas características turbulentas que seriam desconhecidas no paraíso do mito cristão.

Michel Sot em texto dedicado à gênese do casamento na cultura cristã também aborda esta que ele denomina de dificuldade fundamental: o lugar das relações sexuais no casamento. Ao mesmo tempo em que são necessárias para a procriação, estariam sempre maculadas pela busca do prazer, a concupiscência, o que constitui um mal de acordo com a lógica cristã.⁵²² Vern Bullough ao abordar o ideal cristão de desejo sexual afirma:

Embora o casamento tenha sido instituído por Deus para a geração de filhos, ele seria uma concessão para os desejos desordenados da humanidade caída, assim como um refúgio para aquelas pobres almas que não suportassem a disciplina do celibato.⁵²³

Não podemos aqui também deixar de comentar outro trecho do texto de Sot, no qual ele cita o autor dos escritos que constituem nosso *corpus* documental.

⁵²⁰ AGOSTINHO, op. cit., 2011, Parte I, Livro II, Capítulo II, p. 48. “*Quis mihi modularetur aerumnam meam et novissimarum rerum fugaces pulchritudines in usum verteret earumque suavitatibus metas praefigeret, ut usque ad coniugale litus exaestuarent fluctus aetatis meae, si tranquillitas in eis non poterat esse fine procreandorum liberorum contenta, sicut praescribit lex tua, Domine, qui formas etiam propaginem mortis nostrae, potens imponere lenem manum ad temperamentum spinarum a paradiso tuo secluserum? Non enim longe est a nobis omnipotentia tua, etiam cum longe sumus a te.*” In: AUGUSTINUS, op. cit., p. 112.

⁵²¹ Cf. nota de rodapé de número 510.

⁵²² SOT, Michel. “A Gênese do Casamento Cristão”. In: **Amor e Sexualidade no Ocidente**, op. cit., p. 164.

⁵²³ BULLOUGH, Vern L. “Introduction: The Christian Inheritance”. In: BULLOUGH; BRUNDAGE (Eds.), op. cit., p. 7. James E. Brundage efetua argumentações de extrema semelhança. Cf. BRUNDAGE, op. cit.; 1990, p. 89.

Santo Agostinho, o maior dos Pais ocidentais, dá porém uma definição positiva do casamento: é um bem pois foi instituído por Deus desde a origem do mundo, depois elevado por Jesus ao papel sublime da representação da sua própria união com a Igreja.⁵²⁴

Assim como temos demonstrado ao longo do presente capítulo, fica evidente que Michel Sot está fazendo referência à formulação alternativa forjada por Agostinho para o paradigma monástico criado pelos Doutores da Igreja. Entretanto, como a documentação nos atesta, esta imagem mais positiva acerca das sexualidades e do próprio casamento somente podem ser delineadas nos escritos agostinianos a partir do século V, o que não é o caso, por exemplo, da obra alvo de análise nesta dissertação.

O parágrafo documental que segue o que nós exploramos anteriormente⁵²⁵ nos ajuda de maneira bastante efetiva a entender, adequadamente, as tensões que a teologia cristã colocavam para Agostinho na tentativa de equalizar sexo, matrimônio, procriação e prazer, assim como a tentativa do eclesiástico de lidar com estas questões. Segue a transcrição documental:

Certamente, deveria com mais diligência prestar ouvidos ao som vindo de vossas nuvens: “Sofrerão as tribulações da carne. Eu porém, quisera poupar-vos”. Ou ainda: “É bom para o homem não tocar em mulher alguma”; “o que não tem esposa, pensa nas coisas de Deus, e como não há de lhe agradar; o que está unido em matrimônio pensa nas coisas do mundo e como há de agradar à esposa”. Oxalá tivesse ouvido mais atentamente estas palavras! Se tivesse vivido eunuco pelo Reino dos Céus, esperaria agora, mais feliz, os vossos abraços.⁵²⁶

A primeira coisa que salta os olhos é a grande e objetiva influência dos argumentos paulinos na narrativa agostiniana, evidenciando a fonte de inspiração para a sua teologia. Brundage destaca que os autores patrísticos na Antiguidade Tardia, em busca de embasamento para a sua defesa da virgindade, teriam encontrado o que buscavam nos escritos paulinos.⁵²⁷

Os três versículos identificados no trecho agostiniano que transcrevemos são do capítulo sete da primeira carta aos coríntios, capítulo inteiramente dedicado às questões matrimoniais e à virgindade. Do primeiro Agostinho apenas transcreve o final. Faz-se importante a transcrição de todo o versículo: “Todavia, se te casares, não pecarás: e se a virgem se casar, não pecará. Mas estas pessoas terão tribulações da carne.”⁵²⁸ O segundo versículo citado por Agostinho é o primeiro do livro sete: “Passemos aos pontos sobre os quais me escrevestes. ‘É bom ao homem não tocar em mulher’.”⁵²⁹ Por último encontramos dois versículos:

⁵²⁴ SOT, op. cit., p. 164.

⁵²⁵ Cf. nota de rodapé de número 520.

⁵²⁶ AGOSTINHO, op. cit., 2011, Parte I, Livro II, Capítulo II, p. 48. “*Aut certe sonitum nubium tuarum vigilantius adverterem: ‘Tribulationem autem carnis habebunt huiusmodi. Ego autem vobis parco’; et: ‘Bonum est homini mulierem non tangere’; et: ‘Qui sine uxore est, cogitat ea quae sunt Dei, quomodo placeat Deo; qui autem matrimonio iunctus est, cogitat ea quae sunt mundi, quomodo placeat uxori’.* Has ergo voces exaudirem uigilantior et abscisus ‘propter regnum caelorum’ felicior expectarem amplexus tuos.” In: AUGUSTINUS, op. cit., p. 108-109.

⁵²⁷ BRUNDAGE, op. cit., 1990, p. 83.

⁵²⁸ BÍBLIA DE JERUSALÉM. Tradução da Vulgata de Jerônimo, 347-419 d.C. São Paulo: Paulus, 2002, Livro I Coríntios, Capítulo 7, Verso 28.

⁵²⁹ Ibidem, Verso 1.

Eu quisera que estivésseis isentos de preocupações. Quem não tem esposa, cuida das coisas do Senhor e do modos e agradar ao Senhor. Quem tem esposa, cuida das coisas do mundo e do modo de agradar à esposa, (...).⁵³⁰

Notamos um esforço no discurso paulino para disassociar casamento de pecado quando coloca-se que, em caso de contrair matrimônio o crente não ocorreria em erro, assim como a virgem que se casasse também não. Entretanto, logo em seguida o autor acrescenta que mesmo casados estes homens e mulheres sofreriam de “tribulações da carne”, deixando claro que o casamento, embora remédio para a concupiscência da carne, encontrar-se-ia longe do ideal.

O modelo perfeito de vida cristã encontra-se no segundo versículo citado pelo hiponense, no qual podemos ler que bom seria não haver contato algum entre homens e mulheres. À frente, o autor da carta aos coríntios informa um dos porquês de não encorajar este contato: ao assumir o compromisso com um conjuge o crente teria dificuldades em se dedicar de maneira mais efetiva às coisas da religião, pois teria também que se dedicar ao seu consorte, além das coisas mundanas, como, por exemplo, a sua subsistência.

Ou seja, como trata Vern Bullough, Paulo não outorga uma característica pecaminosa ao casamento, mas deixa claro que este seria uma relutante concessão ante à fragilidade que caracterizaria a raça humana⁵³¹, tratar-se-ia, portanto, de um paleativo para a concupiscência da carne.⁵³²

Estamos, repetidamente, diante do que Michel Foucault e os teóricos da análise de discurso denominam de o já-dito, que por sua vez, permite todo o dizer. Diante de intertextos múltiplos identificáveis de maneira indiciária no discurso agostiniano devemos agora juntarmos o discurso paulino.

No trecho em análise, no qual se encontram os versículos paulinos sobre os quais tecemos comentários, Agostinho demonstra concordância explícita com os argumentos destinados às comunidades cristãs de Corinto. A anuência se evidencia na afirmativa de que gostaria de ter atentado de maneira mais efetiva às palavras neotestamentárias e ter vivido como eunuco, o que teria possibilitado, de acordo com o próprio Agostinho, uma vida mais feliz. Para Peter Brown o contato de Agostinho com os escritos paulinos tiveram o seguinte efeito: “(...), até as sóbrias alegrias do casamento católico passaram a parecer encobertas por uma fria sombra de pesar.”⁵³³

Jacques Le Goff em texto sobre a recusa do prazer na tradição cristã demonstra concordância com as argumentações de Brown. Para Le Goff a ética sexual proposta pelo cristianismo niceno da Antiguidade Tardia vai ter como a sua maior vítima o casamento. Pois, ainda que entendido como uma espécie de mal menor ou como mal necessário, as relações matrimoniais estariam sempre marcadas pela concupiscência que caracterizaria o ato sexual.⁵³⁴

O caráter ambíguo do pensamento agostiniano sobre o matrimônio, visto como mecanismo para evitar os males das sexualidades humanas, mas também encarado como um impeditivo para uma completa devoção às coisas divinas, pode ser demonstrado por outros trechos documentais:

⁵³⁰ Ibidem, Versos 32-33.

⁵³¹ BULLOUGH, op. cit., 1994, p. 3.

⁵³² FLANDRIN, op. cit., p.112.

⁵³³ BROWN, op. cit., 1990, p. 324.

⁵³⁴ LE GOFF, op. cit., 1992, p. 156.

Onde me encontrava eu? Como me tinha exilado para longe das delícias da vossa casa, aos dezesseis anos de idade segundo a carne, quando a loucura deste prazer que a nossa degradação liberta de todo o freio, e que é proibido pela vossa lei, me fez aceitar o cetro que empunhei com ambas as mãos. Nenhum dos meus teve o cuidado de me sustentar na queda, pelo matrimônio, (...).⁵³⁵

Como é usual nos textos agostinianos há nova evidência do caráter depreciativo que é atribuído às sexualidades, às quais são referidas por termos como “loucura” e “degradação” que conduziriam à queda, a qual o matrimônio teria o objetivo de evitar.

Há ainda outros trechos documentais que nos auxiliam a compreender o que propomos. A certa altura Agostinho narra o pensamento de Alípio sobre o seu casamento em potencial e descreve a oposição que o amigo fazia, justificando-a como um impedimento à vida em conjunto para a busca do saber. Agostinho afirma em seguida que o amigo vivia de modo castíssimo, a ponto de causar admiração.⁵³⁶

No parágrafo que segue a confissão da castidade de seu amigo, o hiponense continua:

Resistia-lhe eu, porém, argumentando com os exemplos dos que, desposados, cultivavam a ciência, bem-merecendo de Deus e guardando fidelidade e amor aos meus amigos. Mas estava bem longe desta grandeza de alma. Acorrentado à enfermidade da carne, arrastava com mortífero prazer a minha cadeia, temendo que se quebrasse, e afastava as palavras deste bom conselheiro, como um doente que, ao lhe tocarem na ferida, repele a mão que liberta a cura.⁵³⁷

Após argumentar para o seu amigo que algumas pessoas mesmo casadas continuavam a buscar o conhecimento e a serem fieis aos seus amigos, assumia que não possuía tal “grandeza de alma”. Descreve que a “enfermidade da carne”, o que podemos entender como desejos sexuais, libido, o que temos chamado continuamente de sexualidades, o fazia se sentir aprisionado e o afastava daquilo que lhe aconselhava um de seus melhores amigos, como quem rejeita um remédio para o mal que lhe aflige. Trata-se de comprovação do caráter confuso e, por vezes, incongruente do regramento sexual proposto por Agostinho.

Ainda acerca do posicionamento de Agostinho e seu amigo Alípio sobre casamento encontramos:

Só superficialmente nos interessava, tanto a ele como a mim, a beleza conjugal que há nos deveres do matrimônio e na educação dos filhos. O que em grande parte e com violência me prendia e torturava era o hábito de

⁵³⁵ AGOSTINHO, op. cit., 2011, Parte I, Livro II, Capítulo II, p. 49. “*Ubi eram? et quam longe exulabam a deliciis domus tuae anno illo sexto decimo aetatis carnis meae, cum accepit in me sceptrum et totas manus ei dedi vesania libidinis licentiosae per dedecus humanum, illicitae autem per leges tuas? Non fuit cura meorum ruentem excipere me matrimonio, (...).*” In: AUGUSTINUS, op. cit., p. 109.

⁵³⁶ Ibidem, Parte I, Livro VI, Capítulo XII, p. 133-134. “*Erat enim ipse in ea re etiam tunc castissimus, ita ut mirum esset, quia vel experientiam concubitus ceperat in ingressu adolescentiae suae, sed non haeserat magisque doluerat et spreverat et deinde iam continentissime vivebat.*” Ibidem, p. 245.

⁵³⁷ Ibidem, p. 134. “*Ego autem resistebam illi exemplis eorum, qui coniugati coluissent sapientiam et promeruissent Deum et habuissent fideliter ac dilexissent amicos. A quorum ego quidem granditate animi longe aberam et deligatus morbo carnis mortifera suavitate trahebam catenam meam solvi timens et quasi concusso vulnere repellens verba bene suadentis tamquam manus solventis.*” In: Ibidem.

saciar a insaciável concupiscência. Pelo contrário, a ele era a admiração que o arrastava ao cativoiro.⁵³⁸

Novamente o matrimônio é descrito como uma espécie de mal necessário, uma das poucas maneiras lícitas de lidar com as sexualidades, o que ele denomina de “insaciável concupiscência”. No fim do parágrafo transcrito ainda vemos o bipo se referir ao matrimônio como cativoiro. Cativoiro este que faria oposição à libertação garantida pela castidade. Aproximando assim o pensamento agostiniano sobre as sexualidade em *Confessiones* do padrão formulado por Joyce Salisbury.

⁵³⁸ Ibidem, p. 135. “*Neutrum enim nostrum, si quod est coniugale decus in officio regendi matrimonii et suscipiendorum liberorum, ducebat nisi tenuiter. Magna autem ex parte atque vehementer consuetudo satiandae insatiabilis concupiscentiae me captum excruciat, illum autem admiratio capiendum trahebat.*” In: Ibidem, p. 246.

IV – SEXUALIDADE, COMPORTAMENTO SOCIAL E HUMANIDADE: AS ESTRATÉGIAS PARA O ESTABELECIMENTO DO REGRAMENTO SEXUAL E AFIRMAÇÃO DA IDENTIDADE CRISTÃ

1. Algumas Primeiras Palavras

Em certa altura de suas *Confessiones* Agostinho elenca o que ele denomina de a “tripla tentação”. Esta lista evidencia uma associação que se mostra interessante para nossa investigação. Segue a transcrição do trecho documental: “Vós me mandais, sem dúvida, que me abstenha da concupiscência da carne, da concupiscência dos olhos e da ambição do mundo. Vós me ordenastes que me abstivesse das relações luxuriosas.”⁵³⁹

O bispo de Hipona coloca como elementos de uma mesma listagem supostos pecados da carne, dos olhos e do desejo pelas coisas do mundo, o que já nos sugere - de maneira mais ou menos indireta - aquilo a que temos chamado atenção desde o início. O peso que elementos sexuais possuem nas formulações doutrinárias cristãs da Antiguidade Tardia, argumento que ganha força quando após a lista o eclesiástico assevera a ordenança divina para que se afastasse do que denomina de “relações luxuriosas”. Podemos inferir, com elevado grau de segurança, que no entender do bispo os elementos constituintes da “tripla tentação” conduziram aos vínculos luxuriosos.

Então, quais as medidas necessárias para a garantia e manutenção deste afastamento? O já citado James Brundage afirma que diferentes eclesiásticos formularam esquemas disciplinares que intentaríamos a proteção contra os supostos perigos dos impulsos sexuais.⁵⁴⁰ Nas palavras do autor:

Estes planos regulavam dietas, vestimenta, contatos sociais, hábitos de sono, postura e outros aspectos da vida diária com o intuito de eliminar estímulos físicos, mentais ou emocionais que pudessem desencadear reações sexuais – a estes estímulos -, assim como desejos sexuais.⁵⁴¹

Tais regulamentações sobre os aspectos do cotidiano, tais como, comer, se vestir, ou mesmo dormir, são encontradas no texto de “Confissões” e serão analisadas neste capítulo. Entretanto, para uma adequada compreensão das argumentações agostinianas não podemos abandonar a discussão empreendida ao longo deste trabalho.

O contexto histórico de um Império Cristão, ao menos em seus aspectos formais, não pode ser perdido de vista. Como Clifford Ando bem salienta, nossa cultura ocidental de um cristianismo triunfante nos encoraja a observar outras formas de religiosidade, como o paganismo, e o cristianismo como categorias mutuamente excludentes que se diferenciariam em última instância mais por crenças do que comportamentos.⁵⁴²

⁵³⁹ AGOSTINHO, op. cit., 2011, Parte II, Livro X, Capítulo XXX, p. 242. “*Tubes certe, ut contineam a concupiscentia carnis et concupiscentia oculorum et ambitione saeculi. Iussisti a concubitu (...)*.” In: AUGUSTINUS, op. cit., p. 412.

⁵⁴⁰ BRUNDAGE, op. cit., p. 86.

⁵⁴¹ “*These plans regulated diet, clothing, social contactcts, sleeping habits, posture, and other aspects of daily living with the aim of eliminating physical, mental, or emotional atimuli that might trigger sexual responses and sexual desires.*” In: Ibidem.

⁵⁴² ANDO, op. cit., 1996, p. 173. Neste mesmo artigo o autor delinea a aproximação entre cristianismo e paganismo, comprovando através de documentação pertinente que pagãos e cristãos compartilhavam vocabulário e mesmo concepções semelhantes sobre a deidade cristã, entendida por muitos intelectuais pagãos como possivelmente a sua deidade máxima. Desta maneira, muitos intelectuais ligados ao paganismo, alegando tais similitudes, as utilizaram como estratégia na tentativa de aproximação com o cristianismo. Entretanto, como o texto mostra, nós discutimos na introdução e estamos reafirmando neste terceiro capítulo, a Antiguidade Tardia frente a um Império Critianizado não era um ambiente propício para interlocuções cordiais. Valendo-se de

Diante da dificuldade das autoridades colocarem a conversão das comunidades da Antiguidade Tardia à prova eles teriam como ponto de observação aquilo que consideravam expressões exteriores da fé cristã, as palavras e as ações.⁵⁴³

No pensamento do bispo de Hipona palavras e ações não se distinguem quanto à importância e carga de significado⁵⁴⁴, o que não significa que para ele a conversão não implicasse primeiramente em uma reorientação da alma, sendo, *a priori*, as ações do cotidiano uma preocupação secundária.⁵⁴⁵ Entretanto, em consonância com a dinâmica existente entre corpo e alma neste período, tanto orações como qualquer outro ato corriqueiro da vida dos homens e mulheres seriam vistos como meras expressões do seu interior. Ando também afirma isto quando argumenta que Agostinho entendia as formas de adoração cristãs, tais como as preces diárias, como signos exteriores do verdadeiro sacrifício realizado no interior do crente.⁵⁴⁶

Ainda sobre esta questão Clifford Ando elabora importante argumentação. O autor infere que mesmo sendo a religião uma questão de fé, é o exercício desta crença em sociedade uma questão de comportamento. Sendo assim cristãos deveriam manter em perspectiva que suas ações deveriam expressar doutrina.⁵⁴⁷

Dito isto, ainda que, às vezes, divergentes no tocante às questões doutrinárias, os cristãos na Antiguidade tardia permaneciam integrados socialmente, economicamente, historicamente e liturgicamente no interior de comunidades de vários tipos, e a vida dentro dessas comunidades incidiria sobre todos os tipos de questões de consciência.⁵⁴⁸

Como resultado, nenhum cristão existia, nem era esperado que existisse, fora do controle disciplinar de uma comunidade hierarquicamente organizada dos crentes, nem como leigo e nem mesmo como parte do clero. Os poucos que romperam com tais expectativas se colocaram em perigo, e se sobreviveram, seu exemplo era invariavelmente utilizado, de forma complexa, para os interesses da igreja institucionalizada, (...).⁵⁴⁹

Outro ponto que não deve ser desconsiderado é a violência que marca os projetos de poder da Antiguidade Tardia. Violência esta considerado em seus aspectos discursivos, mas que também prevê reverberações físicas e concretas. No trecho transcrito acima isto nos é apontado, e avançando no texto de Clifford Ando encontramos outros apontamentos que devem ser sublinhados.

O autor descreve o século IV como um período de lágrimas. Segue afirmando que o esforço para a correção doutrinária das diversas comunidades e seus indivíduos tornou-se

instituições formais de poder as igrejas representantes do credo niceno tenderam à violência física ou linguística na tentativa de forjar diferenciações com outras comunidades religiosas, afirmando assim a sua identidade.

⁵⁴³ Ibidem, p. 175.

⁵⁴⁴ Ibidem.

⁵⁴⁵ Ibidem, p. 199.

⁵⁴⁶ Ibidem.

⁵⁴⁷ Ibidem, p. 200.

⁵⁴⁸ _____. "Scripture, Authority and Exegesis, Augustine and Chalcedon". In: PRESCENDI, Francesca; VOLOKHINE, Youri. (Orgs.) **Dans le Laboratoire de L'Historien des Religions: Melanges offerts à Philippe Borgeaud** (Religions en Perspective n° 24.). Genève: Editions Labor et Fides, 2011, p. 213.

⁵⁴⁹ "As a result, no Christian existed, nor was expected to exist, outside the disciplinary control of an hierarchically-organized community of believers, neither as a reader nor indeed as confessor. Those few who broke with such expectations placed themselves in danger, and if they survived, their example was invariably in complex fashion domesticated to the interests of the institutionalized church, the work at times of generations." In: Ibidem.

jurisdição do poder político formal, ou seja, do Império Romano, e o poder coercitivo do governo e a violência de parte dos eclesiásticos chamam a atenção.⁵⁵⁰

Quanto à questão do uso da coerção para o que as elites cristãs chamavam de manutenção da fé, Clifford Ando afirma que Agostinho se debateu bastante acerca desta questão, mas que por fim o bispo estabelece como pressuposto a legitimidade do uso do medo para que os resistentes ao cristianismo possam aprender.⁵⁵¹ Nossas análises na última seção deste capítulo comprovam isto.

A título de exemplo, já que nos debruçaremos sobre o tema mais à frente, podemos nos remeter a trecho já analisado no capítulo anterior. Nele o bispo se define como miserável e descreve que “fervendo em paixões” transgredia os mandamentos divinos, ações estas que o fariam estar submetido aos açoites da divindade cristã. Após tal narrativa ainda impõe o seguinte questionamento: “E que mortal haverá que os evite?”⁵⁵²

Fica evidente a relação de poder entre os crentes e a deidade cristã, a qual, tal como uma mãe que repreende o filho para que se porte de maneira adequada, açoitaria o cristão que se deixasse levar pelo fervor das paixões. A característica punitiva do deus cristão ainda abarcaria toda a humanidade como podemos entender na pergunta retórica formulada por Agostinho. Sendo a Igreja institucionalizada, a *ecclesia*, a suposta representante autorizada desta divindade, infere-se que o uso da coerção por esta instituição possuiria certo grau de legitimidade.

Como discutimos na seção 3 da introdução, a violência encontra-se como que marcada a ferro na linguagem, evidenciando assim os lugares de fala, aqueles que seriam o “nós” e o “vós/eles” na relação de constituição da identidade cristã. Fica claro que a Igreja e seus alegados representantes, tal qual o bispo de Hipona, formam o nós desta relação antitética e assimétrica, de maneira que todos os demais se constituem em “outros”.

A continuação do parágrafo de “Confissões” a que estamos nos referindo e que analisamos no capítulo anterior, continuação que no capítulo predecessor nós suprimimos, permite-nos continuar a reflexão sobre o elemento da violência. No trecho em que o bispo assevera que o deus em que cria se fazia onipresente inflingindo “amargossíssimos desgostos” no que denomina de “deleites ilícitos” para que ele então fosse capaz de encontrar a alegria sem ofender ao seu deus, ele termina a reflexão da seguinte maneira: “(...) Vós que nos dai a dor como preceito, que feris para curar e nos tirar a vida para não morrermos longe de vós.”⁵⁵³ Fica estabelecida a dor como preceito de vida do crente. A explicação vem logo em seguida através das ligações que o eclesiástico empreende entre ferida física/material e a cura da alma e morte física e vida eterna, uma vez que para que esta fosse garantida poderia ser necessário até mesmo o fim da existência material.

Não se faz muito complicado entendermos que estamos diante de uma concepção teológica que não deve se furtar do uso da coerção, não somente discursiva, mas também física e material.

⁵⁵⁰ Ibidem, p. 214.

⁵⁵¹ Idem, op. cit., 1996, p. 177.

⁵⁵² Cf. Capítulo III, Seção 3, Item 3.1, p. 92. O trecho em latim encontra-se lá, entretanto, para um melhor entendimento, o transcreveremos novamente na nota de rodapé abaixo, juntamente com o trecho final não transcrito antes.

⁵⁵³ AGOSTINHO, op. cit., 2011, Parte I, Livro II, Capítulo II, p. 49. “*Sed efferbui miser, sequens impetum fluxus mei relicto te, et excessi omnia legitima tua nec evasi flagella tua: quis enim hoc mortalium? Nam tu semper aderas misericorditer saeviens, et amarissimis aspergens offensionibus omnes illicitas iucunditates meas, ut ita quaereres sine offensione iucundari et ubi hoc possem, non invenirem quidquam praeter te, Domine, praeter te, qui fingis dolorem in praecepto et percutis, ut sanes, et occidis nos, ne moriamur abs te.*” In: AUGUSTINUS, op. cit., p. 109. Grifo nosso. Apenas a parte em negrito corresponde ao trecho documental citado nesta página do texto, todo o restante corresponde à nota de rodapé anterior, de número 552.

2. Regramento das Sexualidades e dos Comportamentos Sociais: Intercessão entre Igreja, Sociedade e Poder

A afirmação da identidade cristã nicena proposta por Agostinho tem na tentativa de controle das sexualidades o seu ponto fulcral. Como já apontado por nós este regramento se dá por meio de uma série de propostas de controle da vida cotidiana. É por meio deste projeto de poder que a Igreja, já em franco processo de institucionalização, intenta impor seu domínio sobre as diversas comunidades da Antiguidade Tardia.

Sem perder de perspectiva o que já foi discutido ao longo da dissertação e retomado na seção anterior deste capítulo, iremos nesta seção analisar as argumentações do hiponense sobre algumas ações do cotidiano e verificar se ele as conecta de alguma maneira a elementos sexuais.

2.1 Prazer em um misto de alegria e tristeza: os perigos do teatro

No livro de “Confissões” em que Aurélio Agostinho narra os seus estudos na cidade de Cartago ele também descreve a sua relação com as obras teatrais. Encontramos, logo no início do capítulo de número dois: “Arrebatavam-me os espetáculos teatrais, cheios de imagens das minhas misérias e de alimento próprio para o jogo das minhas paixões.”⁵⁵⁴ Constata-se o reconhecimento da influência que os espetáculos dramáticos tinham sobre Agostinho no trecho em que ele afirma que estes o arrebatavam. Embora a associação entre teatro e luxúria vá ficar mais clara posteriormente, ao nos determos a outros trechos documentais, já é possível, de maneira clara, estabelecermos tal associação.

Um pouco mais à frente o autor se indaga do porquê as cenas teatrais, mesmo as voltadas para a encenação de algo triste e sofrido, serem causa de prazer. “Com efeito, tanto mais cada um mais se comove com tais cenas quanto menos curado se acha de tais afetos (deletérios).”⁵⁵⁵ Verifica-se que o teatro é associado de maneira objetiva a algo negativo ao ser afirmado que a comoção diante das cenas dramáticas são proporcionais ao estado de “cura” do gosto por este tipo de divertimento. O uso do termo cura nos indica bem o pensamento do hiponense que associa o prazer do teatro à doença, uma vez que precisaria de cura. Embora o termo “cura” não encontre-se no original latino, a ideia se faz presente claramente através do termo *sanus*, o qual podemos traduzir como saudável. Ao se deixar afetar pelo prazer causado pelas obras teatrais o ente social comprometeria o estado saudável em que se encontraria.⁵⁵⁶

O autor ainda argumenta que as tragédias retratadas nos palcos são responsáveis por despertar compaixão, e que esta liga-se aos sentimentos de amizade. O trecho que evidencia isto também nos permite algumas outras interessantes inflexões.

A amizade é a fonte destas simpatias. Mas para onde se dirige? Para onde corre? Por que se despenha na torrente de pez a ferver e nas vagas alterosas das negras paixões, onde voluntariamente se transforma e se aparta da serenidade celeste, que o homem abandonou e repudiou? Logo deve-se repelir a compaixão? De modo nenhum. Convém, portanto, amar, alguma vez, as dores. Mas acautela-se da impureza, ó minha alma, ‘sob a proteção

⁵⁵⁴ Ibidem, Parte I, Livro III, Capítulo II, p. 60. “*Rapiebant me spectacula theatraica plena imaginibus miseriarum mearum et fomitibus ignis mei.*” Ibidem, p. 127.

⁵⁵⁵ Ibidem. “*Nam eo magis eis movetur quisque, quo minus a talibus affectibus sanus est, (...).*” In: Ibidem.

⁵⁵⁶ Cf. nota de rodapé anterior.

do meu Deus, do Deus dos nossos pais, digno de louvor e honra por todos os séculos'; foge da impureza.⁵⁵⁷

Parece ser um incômodo para o nosso autor o fato de que a compaixão instigada pelas obras teatrais relacionam-se à ficção, e, sem direção à realidade, destinam-se ao que ele denomina de “negras paixões”. Trata-se capital sublinharmos que o autor constrói suas argumentações por meio de um jogo de antagonismos no qual a experiência do teatro é o espelhamento negativo da suposta *imago dei* que caracterizaria homens e mulheres antes do pecado original. Isto, de acordo com a mitologia cristã propagada pelo credo católico, é indicado, no trecho em análise, pela expressão “serenidade celeste”.

A oposição forjada por Agostinho, entre a “serenidade celeste” e o que podemos denominar de experiência teatral, entretanto, não deveria ser justificativa para o não cultivo da compaixão. Esta seria causada pelas experiências dolorosas, ainda que fictícias, de modo que deveria se ter algum amor pela dor, mas com cautela, pois além da compaixão a experiência teatral também poderia conduzir à impureza, ou às paixões como mencionado pelo bispo no primeiro trecho analisado nesta seção.

Adiante Agostinho ainda afirma que em tempos passados tinha satisfação nas cenas teatrais em que os amantes encenavam o que podemos entender como relações sexuais: “Mas em tempos passados compartilhava no teatro da satisfação dos amantes que mutuamente se gozavam pela torpeza, se bem que espetáculos não passassem de meras ficções.”⁵⁵⁸ Fica estabelecido aqui, de maneira incontestável, a concepção cristã que vê potencialidade no teatro para a contribuição a uma sexualidade descontrolada, o que colocaria uma série de problemas e empecilhos para o projeto de controle social das elites eclesiásticas do Mediterrâneo tardo-antigo.

Agostinho ainda associa o prazer do teatro e a compaixão à possibilidade de corrupção da alma, quando ele em suas confissões clama: “Portanto, Senhor, Deus meu, amais as almas com amor infinitamente mais puro que o nosso, vos compadeceis, sem perigo de corrupção, porque não sois ferido por dor alguma.”⁵⁵⁹

No parágrafo seguinte encontramos:

Mas eu, miserável, gostava então de me condoer e buscava motivos de dor. Só me agradava e me atraía com veemência a ação do ator quando, num infortúnio alheio, fictício e cômico, me borbulhavam nos olhos as lágrimas. Que admira, pois, que eu, infeliz ovelha desgarrada do vosso rebanho e renitente à vossa guarda, me afeiasse com sarna hedionda?⁵⁶⁰

A emoção oriunda da experiência teatral é novamente aproximada ao estado de doença. A alegria causada pela ficção encenada é descrita como o mesmo que estar com sarna

⁵⁵⁷ Ibidem, 2011, Parte I, Livro III, Capítulo II, p. 60-61. “*Et hoc de illa vena amicitiae est. Sed quo vadit? Quo fluit? Ut quid decurrit in torrentem picis bullientis, aestus immanes taetrarum libidinum, in quos ipsa mutatur et vertitur per nutum proprium de caelesti serenitate detorta atque deiecta? Repudietur ergo misericordia? Nequaquam. Ergo amentur dolores aliquando. Sed cave immunditiam, anima mea, sub tutore Deo meo, Deo patrum nostrorum et laudabili et superexaltato in omnia saecula, cave immunditiam.*” Ibidem, p. 128.

⁵⁵⁸ Ibidem, 2011, Parte I, Livro III, Capítulo II, p. 61. “*(...), sed tunc in theatris congaudebam amantibus, cum sese fruebantur per flagitia, quamvis haec imaginarie gererent in ludo spectaculi, (...).*” In: Ibidem.

⁵⁵⁹ Ibidem. “*Hoc enim tu, Domine Deus, qui animas amas, longe alteque purius quam nos et incorruptibilis misereris, quod nullo dolore sauciaris.*” In: Ibidem, p. 129.

⁵⁶⁰ Ibidem. “*At ego tunc miser dolere amabam et quaerebam, ut esset quod dolerem, quando mihi in aerumna aliena et falsa et saltatoria ea magis placebat actio histrionis meque alliciebat vehementius, qua mihi lacrimae excutiebantur. Quid autem mirum, cum infelix pecus aberrans a grege tuo et impatiens custodiae tuae turpi scabie foedarer?*” In: Ibidem.

hedionda. Este mesmo trecho nos permite avançar no nosso entendimento da associação operada pelo autor das “Confissões”. Destacamos a assertiva de que o que verdadeiramente causava gozo em Agostinho era o momento no qual o ator por meio de estratégias típicas da comédia surpreendia a plateia, levando alguns às lágrimas, como era o caso do bispo. Da assertiva destacada por nós ainda salientamos dois elementos, a comédia, frequentemente associada ao riso e à alegria, e o choro.

Jacques Le Goff e Nicolas Truong afirmam que, em oposição ao período da Antiguidade Clássica no qual a máxima de Aristóteles de que “o riso é próprio do homem” era festejada, o riso no Ocidente cristão seria altamente condenado, sendo colocado sob anátema até pelo menos o século XII.⁵⁶¹

E o entendimento adequado deste opróbrio em que o riso é colocado deve ser buscado na maneira como o cristianismo irá lidar com corpo físico, na forma como irá entendê-lo. O Ocidente cristão irá organizar a sua realidade a partir de antagonismos, dentre eles a oposição entre alto e baixo e entre interior e exterior.⁵⁶² Tendo por base esta lógica o corpo seria separado entre as partes nobres, ligadas à ideia de alto, e as partes ignóbeis, associadas, por sua vez, à ideia de baixo. À primeira parte ligam-se a cabeça e o coração, já à segunda, o ventre, as mãos e os órgãos hoje definidos como sexuais, mas que no entendimento da Igreja tardo-antiga não passariam de órgãos reprodutores. A cabeça, localizada na parte alta do corpo, estaria, desta maneira, do lado do espírito; já o ventre, situado na parte de baixo do corpo, em oposição, estaria do lado da carne. Diante da crença de que o riso advém do ventre, não se torna dificultoso inferirmos o que as elites episcopais do período pensariam sobre o rir deliberado causado pelas peças teatrais.⁵⁶³

Daí que Agostinho descreve o hábito de regozijar-se no teatro, hábito este antecessor a sua conversão, como algo passível de causar um estado de doença tal qual a sarna.

As raízes da desvalorização do riso são numerosas, mas, de acordo com Le Goff e Truong, seria comum a argumentação de que nos textos neotestamentários Cristo nunca ser descrito como tendo cedido ao riso.⁵⁶⁴

O outro elemento destacado por nós no trecho documental foi o choro. E aí não importa se o choro fora causado pelo riso nervoso de uma esquete por demais cômica ou por uma cena dramática capaz de despertar compaixão ao ponto de florescerem lágrimas dos olhos dos que assistem. Ou seja, não importa se o choro é a manifestação da alegria ou da mais ostensiva dor e tristeza humana.

Em sua história do corpo Jacques Le Goff e Nicolas Truong sustentam que é o cristianismo o grande responsável pela inversão dos valores atribuídos ao choro. De valorizado no Antigo Testamento as lágrimas vão se ligar ao processo de renúncia da carne e valorização do espírito. Para os autores citados, desde o século III o choro se insere em uma economia dos fluidos corpóreos que o cristão deve dominar. Entretanto, não se deve entender disto que o choro não é desejado pelo crente, pois, ao contrário, ele seria buscado em certas situações.⁵⁶⁵

Ainda sobre o assunto encontramos na obra que estamos citando: “Beber pouco reduz a quantidade de líquidos presentes no corpo e, portanto, a incitação ao pecado; do mesmo modo, chorar expulsa esses líquidos e evita assim seu uso pecaminoso na sexualidade.”⁵⁶⁶

⁵⁶¹ LE GOFF; TRUONG, op. cit., p. 75.

⁵⁶² Ibidem.

⁵⁶³ Ibidem, p. 76.

⁵⁶⁴ Ibidem, p. 76-77.

⁵⁶⁵ Ibidem, p. 71.

⁵⁶⁶ Ibidem, p. 71-72.

Contudo este choro deve acontecer em momentos de prece e instropecção, e não em momentos supostamente frívolos, tais como espetáculos teatrais.

Cabe ainda aqui retornarmos à discussão empreendida nos pressupostos teóricos⁵⁶⁷, pois no trecho empírico no qual o bispo associa as lágrimas causadas pelo teatro à um estado de doença, fica evidenciado o uso do corpo humano como um “local” de demarcação da identidade cristã.

2.2 Sonhos eróticos e poluição noturna: os perigos do sono

No livro de *Confessiones*, do qual o trecho citado no início da primeira seção deste capítulo foi transcrito, e no qual o bispo discorre sobre o que denomina de “tríplice tentação”, o eclesiástico narra episódios do seu cotidiano que nos permitem seguir na análise do seu pensamento sobre as sexualidades.

Mas na minha memória, de que longamente falei, vivem ainda as imagens de obscenidades que o hábito inveterado lá fixou. Quando acordado, me vêm à mente, não têm força. Porém, durante o sono, não só me arrastam ao deleite, mas até à aparência do consentimento e da ação. A ilusão da imagem possui tanto poder na minha alma e na minha carne, que, enquanto durmo, *falsos fantasmas* me persuadem a ações a que, acordado, nem sequer as *realidades* me podem persuadir.⁵⁶⁸

Em primeiro lugar há o reconhecimento de que a vida sexual ativa da qual desfrutou antes de sua conversão ainda permanecia em sua memória e o incomodava. Em seguida, afirma que estes tipos de pensamento não possuíam poder para incomodá-lo durante o período em que estivesse acordado. Entretanto, durante o seu estado de sonolência tais pensamentos não somente o venciam, como também possuíam sensação de realidade e nenhum impeditivo. Termina o parágrafo sustentando que nem mesmo a inegável sensação de realidade do sonho poderia persuadi-lo se acordado. Por meio do paradigma indiciário ficamos claro que Agostinho está se referindo a sonhos eróticos.

Em outro parágrafo o bispo se questiona sobre como serem possíveis tais sonhos e nos apresenta o seu pensamento sobre a responsabilidade dos homens e mulheres sobre estes acontecimentos noturnos.

Onde está neste momento a razão que resiste a tais sugestões quando estou acordado e permanece inabalável, quando as próprias realidades se lhe introduzem? Fecha-se, quando cerro os olhos? Dorme simultaneamente com os sentidos corporais? E por que é que muitas vezes, mesmo no sono, resistimos, lembrados do nosso propósito, e nele permanecemos castos, não dando nenhum consentimento a tais enganos? Contudo, a diferença é tão grande, que, quando no sono nos sucede não resistir, ao acordar voltamos ao descanso da consciência. Por esta mesma diferença é que vemos que não praticamos voluntariamente essas ações, dado o fato de sentirmos pena de que tais atos se tivessem passado em nós.⁵⁶⁹

⁵⁶⁷ Cf. Introdução, Seção 3.

⁵⁶⁸ AGOSTINHO, op. cit., 2011, Parte II, Livro X, Capítulo XXX, p. 242. “*Sed adhuc vivunt in memoria mea, de qua multa locutus sum, talium rerum imagines, quas ibi consuetudo mea fixit, et occursantur mihi vigilantibus quidem carentes viribus, in somnis autem non solum usque ad delectationem sed etiam usque ad consensionem factumque simillimum. Et tantum valet imaginis illusio in anima mea in carne mea, ut dormienti falsa visa persuadeant quod vigilantibus vera non possunt.*” In: AUGUSTINUS, op. cit., p. 412.

⁵⁶⁹ Ibidem, Parte II, Livro X, Capítulo XXX, p. 242-243. “*Ubi est tunc ratio, qua talibus suggestionibus resistit vigilans et, si res ipsae ingerantur, inconcussus manet? Numquid clauditur cum oculis? Numquid sopitur cum*

Caso restasse alguma dúvida se a narrativa agostiniana que estamos analisando trata de sonhos eróticos ela dissipa-se com a taxativa afirmação do bispo de que, ao contrário dos sonhos perturbadores, por vezes era possível permanecer casto mesmo durante o estado de não consciência com o qual ele caracteriza o sono. E é esta característica que, de certa maneira, garantiria a “absolvição” do ato, uma vez que o próprio eclesiástico defende não haver voluntariedade em tais ações. Ele ainda usa como argumento de reforço da ideia a assertiva de que ao acordar o suposto pecador sentir-se-ia penalizado de si mesmo pelo acontecimento.

No parágrafo logo em seguida ao que acabamos de examinar Aurélio Agostinho demonstra quem, de acordo com o seu pensamento, poderia ajudar com este problema durante o sono.

Não é poderosa a vossa mão, ó Deus triunfante, para me sarar todas as enfermidades da alma e para extinguir, com graça mais abundante, os movimentos lascivos mesmo durante o sono? Aumentareis, Senhor, em mim, cada vez mais as vossas dádivas, para que a minha alma, liberta do visco da concupiscência siga até Vós. Para que não seja rebelde, nem sequer no sono; para que não cometa tais torpezas e depravações sob a ação de imagens animais, descendo até a lascívia carnal; para que, enfim, de modo nenhum, nelas consista.⁵⁷⁰

Cabe aqui ressaltarmos que, nos três trechos sob investigação até o momento neste item da segunda seção do capítulo, às sexualidades, isto é, aos desejos e impulsos voltados para o sexo, são atribuídas características deveras negativas. Tal qual é característico do pensamento agostiniano e nós demonstramos no capítulo anterior.

Longe de reconhecer a normalidade destes impulsos o bispo sustenta que somente a divindade cristã poderia torná-lo cada vez mais imune às sexualidades, o que ele chama de “concupiscência”.

Na parte final do parágrafo o autor de *Confessiones* descreve estes sonhos como “torpezas e depravações sob a ação de imagens animais, descendo até a lascívia carnal”. Como nós abordamos no capítulo anterior, com tais expressões Agostinho pode estar se referindo a um grande número de práticas sexuais, entendidas por nós não somente como a penetração de um pênis em uma vagina ou em um ânus, mas também, por exemplo, a prática masturbatória. Entretanto, a partir do paradigma indiciário com o qual estamos trabalhando, podemos argumentar que é muito provável que estes sonhos fossem acompanhados do ato de expelir sêmem, a prática involuntária conhecida contemporaneamente como poluição noturna.

Aceitando como possível que Agostinho no capítulo trinta, sob o qual estamos nos debruçando, também está abordando a emissão noturna e involuntária de sêmem, o suposto

sensibus corporis? Et unde saepe etiam in somnis resistimus nostrique propositi memores atque in eo castissime permanentes nullum talibus illecebris adhibemus adsensum? Et tamen tantum interest, ut, cum aliter accidit, evigilantes ad conscientiae requiem redeamus ipsaque distantia reperiamus nos non fecisse, quod tamen in nobis quoquo modo factum esse doleamus.” In: *Ibidem*, p. 413.

⁵⁷⁰ *Ibidem*, Parte II, Livro X, Capítulo XXX, p. 243. “*Numquid non potens est manus tua, Deus omnipotens, sanare omnes languores animae meae atque abundantiore gratia tua lascivos motus etiam mei soporis extinguere? Augebis, Domine, magis magisque in me munera tua, ut anima mea sequatur me ad te concupiscentiae visco expedita, ut non sit rebellis sibi atque ut in somnis etiam non solum non perpetret istas corruptelarum turpitudines per imagines animales usque ad carnis fluxum, sed ne consentiat quidem.”* In: *Ibidem*.

pecado da fantasia sexual durante o sono ganha tons mais dramáticos, ao passo que se mostra mais grave.

Antes de continuarmos a falar sobre os sonhos de caráter erótico, há que se lembrar que os sonhos, mesmo que sem ligações com o sexo, eram problemáticos por si só para o cristianismo.

Na Antiguidade Clássica a interpretação de sonhos seria uma prática corriqueira. Tal prática, levada a cabo pelos oniromantes, seriam desenvolvidas em lugares, tais como, mercados e feiras. Estes sonhos no mundo pagão grego ou romano seriam oriundos do mundo dos mortos e foram separados entre “falsos” e “verdadeiros” por Homero em *Odisséia*; já para Virgílio os sonhos distinguem-se entre enganadores e anunciadores; já no fim do século IV é que Macróbio estabeleceu cinco categorias de sonhos, dois que considerava sem utilidade alguma e três que anunciariam o futuro.⁵⁷¹

É na Antiguidade Tardia, momento de interacionismo cultural entre cristianismos, judaísmos e paganismos, que as versões cristãs sobre os sonhos começam a serem forjadas. De acordo com Le Goff e Truon:

Quando o cristianismo se impõe como a ideologia dominante, a partir do século IV, a questão do sonho, um dos fenômenos mais enigmáticos da humanidade, não pode ser evitada pela religião no poder. A herança da cultura pagã inquieta e angustia antes de tudo. Pois não há mais bons ou maus demônios, como na época greco-romana. Somente anjos e demônios, isto é, de um lado a milícia de Deus, de outro a malícia do Diabo. E é Satã em pessoa que, no mais das vezes, envia aos homens essas “poluções noturnas”, interferindo assim entre Deus e a humanidade, colocando em curto-circuito o intermediário eclesiástico. Indissociavelmente ligado ao corpo, o sonho vai ser colocado do lado do Diabo pelo cristianismo triunfante.⁵⁷²

Outra razão para o sonho ser colocado sob suspeita seria a crença cristã de que o futuro não pertence ao homem para que ele antecipe os seus desdobramentos, mas somente ao deus dos cristãos.⁵⁷³ Ainda os mesmos autores salientam que o sexo seria um outro motivo para a Igreja colocar os sonhos em suspeição.

À noite, a carne desperta, palpita, aguilhoa o corpo luxuriante. Tentações de que Santo Antão será uma vítima exemplar e triunfante. E mal-estar geral diante dos sonhos, de que Santo Agostinho – embora ator do primeiro sonho de conversão, no célebre episódio do sonho do jardim de Milão – será uma das figuras incontestes.⁵⁷⁴

Ainda sobre o mesmo assunto, James Brundage alega que a partir do início do século IV, paulatinamente, os temas das fantasias sexuais e poluções noturnas, juntamente com o tema da masturbação, ganham força nos escritos eclesiásticos. Havia escritores que proclamavam que sonhos eróticos frequentes, assim como as ereções e emissões noturnas de sêmem seriam indicativos de que ainda não se havia vencido a luxúria, o que poderia pôr a sua vida religiosa em perigo.⁵⁷⁵

⁵⁷¹LE GOFF; TRUONG, op. cit., p. 79-81.

⁵⁷²Ibidem, p. 81-82.

⁵⁷³Ibidem, p. 82.

⁵⁷⁴Ibidem, p. 82-83.

⁵⁷⁵BRUNDAGE, op. cit., 1990, p. 109.

2.3 “Não receio a impureza do alimento, mas temo a imundície do prazer”: os perigos da alimentação

O bispo afirma categoricamente em *Confessiones*: “Sustento uma guerra quotidiana com jejuns, reduzindo o corpo à escravidão.”⁵⁷⁶ Contudo a relação entre corpo e alma não seria somente unilateral, pois as comunidades cristãs de que tratamos também são o lugar de um paradoxo: se por um lado o cristianismo reprime o corpo, chegando a afirmar por meio do Papa Gregório, o Grande, que “O corpo é a abominável roupa da alma”; por outro lado o corpo é glorificado, sobretudo por meio do corpo padecente de Cristo⁵⁷⁷: “O corpo cristão medieval é de parte a parte atravessado por esta tensão, esse vaivém, essa oscilação entre a repressão e a exaltação, a humilhação e a veneração”.⁵⁷⁸

De um lado, o corpo é desprezado, condenado, humilhado, sem esquecer que a salvação, de acordo com a ortodoxia delineada pelas elites episcopais cristãs, passaria por uma penitência corporal, como evidenciado mesmo no trecho documental mencionado no início deste item. Este paradoxo se mostra bastante evidente no que tange aos hábitos alimentares. Agostinho argumenta que:

Efetivamente, se o remédio dos alimentos não nos socorrer, a fome e a sede tornam-se tormentos que abrasam e matam como a febre. Ora, estando este remédio sempre ao nosso alcance, graças à liberalidade dos vossos dons que faz com que a terra, a água e o céu sirvam à nossa enfermidade, chamamos delícia a tal desgraça.⁵⁷⁹

Interessante notarmos que o bispo se refere ao alimento como remédio, ou seja, algo que é necessário para a cura de algo mal, para algo que não está em ordem. Para entendermos isto de maneira mais adequada é necessário citarmos outro trecho do escrito agostiniano no qual ele diz:

Reparamos os gastos quotidianos do corpo, comendo e bebendo até o momento em que Vós, destruindo os alimentos e o estômago, matardes a minha indigência com uma saciedade maravilhosa e revestirdes este corpo corruptível com a eterna incorruptibilidade. Por enquanto, esta necessidade (de alimento) me é agradável e combato contra esta delícia para não me deixar dominar por ela.⁵⁸⁰

Verificamos que os alimentos são entendidos pelo bispo de Hipona como necessários para o restabelecimento dos desgastes que o dia-a-dia causa no corpo, ou seja, estariam associados à corruptibilidade deste corpo e à vida terrena, uma vez que nosso autor argumenta que no suposto momento em que o corpo corruptível for revestido pela eterna

⁵⁷⁶ AGOSTINHO, op. cit., 2011, Parte II, Livro X, Capítulo XXXI, p. 244. “(...) et quotidianum bellum gero, in ieiuniis saepius in servitute redigens corpus meum, (...)” In: AUGUSTINUS, op. cit., p. 414.

⁵⁷⁷ LE GOFF; TRUONG, op. cit., p. 35.

⁵⁷⁸ Ibidem, p. 13.

⁵⁷⁹ AGOSTINHO, op. cit., 2011, Parte II, Livro X, Capítulo XXXI, p. 244. “Nam fames et sitis quidam dolores sunt, urunt et sicut febris necant, nisi alimentorum medicina succurrat. Quae quoniam praesto est ex consolatione munerum tuorum, in quibus nostrae infirmitati terra et aqua et caelum serviunt, calamitas deliciae vocantur.” In: AUGUSTINUS, op. cit., p. 414.

⁵⁸⁰ Ibidem, 2011, Parte II, Livro X, Capítulo XXXI, p. 243. “Reficimus enim quotidianas ruinas corporis edendo et bibendo, priusquam escas et ventrem destruas, cum occideris indigentiam satietate mirifica et corruptibile hoc indueris incorruptione sempiterna. Nunc autem suavis est mihi necessitas, et adversus istam suavitatem pugno, ne capiar, (...)” In: Ibidem.

incorruptibilidade não mais haverá a necessidade do remédio/alimento, uma vez que o ser não se encontraria mais em situação de doença e vulnerabilidade.

Acerca da denominação dos alimentos como delícias, a referência é ao prazer que está comumente associado ao ato de alimentar-se. Acerca disto Agostinho argumenta ainda mais:

Vós nos ensinastes a tomar os alimentos só como remédio. Mas, quando passo do tormento da indigência ao descanso da saciedade, o lado da concupiscência arma-me ciladas no caminho. Com efeito, esta passagem é um prazer e não há outro por onde se possa ir para chegar onde a necessidade nos obriga. [espaço parágrafo] Sendo a saúde o motivo do comer e do beber, o prazer junta-se a esta necessidade, como um companheiro perigoso. [...] Ora, o limite não é o mesmo para ambos os casos, pois o que basta à saúde é insuficiente para o prazer.⁵⁸¹

A característica dos alimentos, os quais ao mesmo tempo em que são uma necessidade para a vida constituem-se também em uma fonte de prazer, muito incomodava Agostinho. Este assumiu ter muitas incertezas sobre o assunto e afirmou categoricamente em *Confessiones* que neste tema o seu parecer ainda não era firme.⁵⁸² Entretanto não deixou de ver nesta característica prazerosa algo perigoso, o que evidencia-se em trechos transcritos anteriormente, como, por exemplo, no extrato em que o bispo aborda os supostos perigos de ser laçado pela concupiscência durante o ato, necessário, de alimentar-se.

De acordo com o que já mencionamos nesta dissertação, acerca da importância do corpo para a constituição do social e demarcação das identidades, a ortodoxia cristã, da qual Agostinho era um importante representante, na impossibilidade de controlar por completo o corpo, irá dedicar-se a codificá-lo, regulamentá-lo e arregimentá-lo. Contudo, a tentativa de controle do corpo que pode chegar até mesmo à recusa deste, frequentemente é reduzida pela historiografia às questões sexuais. Jacques Le Goff e Nicolas Truong defendem que tal redução é inadequada.⁵⁸³ O que a análise dos trechos documentais que nós efetuamos reitera, pois vemos claramente o bispo articular um controle do corpo por meio do regramento de hábitos alimentares, do lazer de frequentar o teatro ou mesmo a tentativa de disciplinar o que se sonha durante o sono(!).

Porém, não podemos deixar de lançar luz sobre um importante apontamento que Le Goff e Truong fazem com relação ao mesmo assunto. Apontamento este que nossa documentação também evidencia. Trata-se da associação cada vez mais frequente entre gula e luxúria⁵⁸⁴, a ponto de os autores defenderem que: “Pecados da carne e pecados da boca caminham de mãos dadas.”⁵⁸⁵

Ainda em “Confissões”, no mesmo livro X em que centram-se nossas análises neste capítulo encontramos:

⁵⁸¹ Ibidem, 2011, Parte II, Livro X, Capítulo XXXI, p. 244. “*Hoc me docuisti, ut quemadmodum medicamenta sic alimenta sumpturus accedam. Sed dum ad quietem satietatis ex indigentiae molestia transeo, in ipso transitu mihi insidiatur laqueus concupiscentiae. Ipse enim transitus voluptas est, et non est alius, qua transeatur, quo transire cogit necessitas. Et cum salus sit causa edendi ac bibendi, adiungit se tamquam pedisequa periculosa iucunditas (...). Nec idem modus utriusque est: nam quod saluti satis est, delectationi parum est, (...).*” In: Ibidem, p. 414-415.

⁵⁸² Ibidem. “*His temptationibus quotidie conor resistere et invoco dexteram tuam et ad te refero aestus meos, quia consilium mihi de hac re nondum stat.*” In: Ibidem, p. 415.

⁵⁸³ LE GOFF; TRUONG, op. cit., p. 57.

⁵⁸⁴ Ibidem.

⁵⁸⁵ Ibidem, p. 58.

Muitas vezes não se vê bem ao certo se é cuidado necessário do corpo que pede esse reforço do alimento, ou se é a voluptuosa e enganadora sensualidade que exige ser servida. A infeliz alma alegra-se com esta incerteza, e nela procura o apoio de uma escusa, regozijando-se com não poder determinar o que é suficiente para o cuidado moderado da saúde. Por isso, sob pretexto da sua conservação, encobre a satisfação do prazer.⁵⁸⁶

Um pouco mais à frente, após discorrer sobre os malefícios da embriaguez e afirmar que a força para o afastamento da bebida seria oriunda da graça divina⁵⁸⁷, encontramos: “E ouvi também outra palavra vossa: ‘Não corras atrás das tuas concupiscências e reprimi a tua sensualidade’.”⁵⁸⁸ Vemos aí a aproximação entre pecados de caráter sexual e o pecado da gula. Entretanto, o próprio bispo reconhece a diferença entre ambos:

Exposto, portanto, a estas tentações, combato quotidianamente contra a concupiscência do comer e do beber, pois esta paixão não é coisa que se possa cortar logo de uma vez, com o simples propósito de jamais a tocar para o futuro, como pude fazer no concúbito. Por isso, devemos ter mão nos freios do gosto, para afrouxar as rédeas com moderação, ou retesá-las.⁵⁸⁹

Para o bispo hiponense, em se tratando do âmbito sexual, a paixão e a sensualidade que caracterizam tal esfera da vida humana poderiam ser combatidos de maneira menos perigosa, uma vez que seria apenas optar pelo celibato, como o próprio eclesiástico afirma ter feito. Entretanto, no tocante à alimentação não se pode tomar atitude semelhante, uma vez que ela também é uma necessidade para a manutenção da integridade física dos homens e mulheres, de maneira que Agostinho defende a necessidade de uma vigilância quotidiana e de ter as mãos nos freios do gosto.

Verificamos nos trechos analisados por nós a insistência no combate ao excesso, este, como entendemos a partir dos trechos analisados, seria o responsável pelo prazer em antagonismo com a mera necessidade fisiológica de alimentar-se. Daí Agostinho sustentar no trecho que se encontra no título deste item, que não teme a impureza do alimento, mas teme a o que ele denomina de imundície do prazer.⁵⁹⁰

2.4 Os prazeres no ouvir: os perigos da música

Os prazeres do ouvido prendem-me e subjagam-me com mais tenacidade. Mas Vós me desligastes deles, libertando-me. Confesso que ainda agora encontro algum descanso nos cânticos que as vossas palavras vivificam, quando são entoadas com suavidade e arte. Não digo que fique preso por

⁵⁸⁶ AGOSTINHO, op. cit., 2011, Parte II, Livro X, Capítulo XXXI, p. 244. “(...) et saepe incertum fit, utrum adhuc necessaria corporis cura subsidium petat an voluptaria cupiditatis fallacia ministerium suppetat. Ad hoc incertum hilaescit infelix anima et in eo praeparat excusationis patrocinium gaudens non apparere, quid satis sit moderationi valetudinis, ut obtentu salutis obumbret negotium voluptatis.” In: AUGUSTINUS, op. cit; p. 415.

⁵⁸⁷ Ibidem, 2011, Parte II, Livro X, Capítulo XXXI, p. 245. “*Ebriosus numquam fui, sed ebriosos a te factos sobrios ego novi. Ergo a te factum est, ut hoc non essent qui numquam fuerunt, a quo factum est, ut hoc non semper essent qui fuerunt, a quo etiam factum est, ut scirent utriusque, a quo factum est.*” In: Ibidem, p. 416.

⁵⁸⁸ Ibidem. “*Audivi aliam vocem tuam: ‘Post concupiscentias tuas non eas et a voluptate tua vetare.’*” In: Ibidem.

⁵⁸⁹ Ibidem, p. 246. “*In his ergo temptationibus positus certo quotidie adversus concupiscentiam manducandi et bibendi: non enim est quod semel praecidere et ulterius non attingere decernam, sicut de concubitu potui. Itaque freni gutturis temperata relaxatione et constrictione tenendi sunt.*” In: Ibidem, p. 418.

⁵⁹⁰ Ibidem. “*Non ego immunditiam obsonii timeo, sed immunditiam cupiditatis.*” In: Ibidem, p. 417.

eles. Mas custa-me deixá-los quando quero. Para que essas melodias se possam intrometer no meu interior, em companhia dos pensamentos que lhes dão vida, procuram no meu coração um lugar de certa dignidade. Mas eu apenas concedo o que lhes convém.⁵⁹¹

No trecho acima temos o bispo de Hipona confessando o seu prazer pela música, mas apresentando este prazer já como um potencial problema. Argumenta que há prazer para além da mensagem dos cânticos quando declara que a mensagem ganha vida quando entoada com “suavidade e arte”. Entretanto, o potencial turbulento encontra-se na dificuldade de abandonar as músicas quando se quer. Assevera ainda que há de se estabelecer certa equação entre o prazer da música e o seu objetivo - o qual entendemos que para o bispo seja a propagação das narrativas bíblicas -, devendo ser concedido ao ato de escutar música apenas o espaço considerado conveniente, o que o hiponenense denomina também de “lugar de certa dignidade”.

No parágrafo de *Confessiones* que segue o anteriormente analisado o bispo reconhece que, às vezes, dedica mais de si à música do que considerava ser apropriado. Também confessa que possui a impressão de que, ao serem entoados com mais ardor, os cânticos possuiriam maior influência em sua devoção religiosa do que outra maneira de canto. Ainda atesta a sua prazerosa relação com a música ao escrever: “sinto que todos os afetos da minha alma encontram na voz e no canto, segunda a diversidade de cada um, as suas próprias modulações, (...)”; A possibilidade de pecado é abordada novamente e evidencia-se no seguinte trecho: “Mas o deleite da minha carne, ao qual se deve dar licença de enervar a alma, engana-me muitas vezes”, isto porquê, por vezes, ele afirma, era difícil colocar a razão à frente dos sentidos.⁵⁹²

Tal relação problemática com a música, utilizada pela Igreja comumente na recitação dos versos bíblicos do livro de Salmos, como o próprio Agostinho nos informa, o levava a ocasionalmente agir com severidade exagerada. Nestes momentos ele descreve que pensava ser melhor seguir a estratégia do bispo Atanásio de Alexandria, a qual coístituiu-se de ler os salmos com inflexão tão contida que o responsável para o ato se assemelharia mais a um leitor do que um cantor.⁵⁹³ Em outro trecho o eclesiástico retoma este tipo de argumento: “Quando às vezes a música me sensibiliza mais do que as letras que se cantam, confesso com dor que pequei. Neste caso, por castigo, preferiria não ouvir cantar.”⁵⁹⁴

⁵⁹¹ Ibidem, 2011, Parte II, Livro X, Capítulo XXXIII, p. 247. “*Voluptates aurium tenacius me implicaverant et subiugaverant, sed resolvisti et liberasti me. Nunc in sonis, quos animant eloquia tua, cum suavi et artificiosa voce cantantur, fateor, aliquantulum adquiesco, non quidem ut haeream, sed ut surgam, cum volo. Attamen cum ipsis sententiis quibus vivunt ut admittantur ad me, quaerunt in corde meo nonnullius dignitatis locum, et vix eis praebeo congruentem.*” In: Ibidem, p. 419.

⁵⁹² Ibidem, 2011, Parte II, Livro X, Capítulo XXXIII, p. 247-248. “*Aliquando enim plus mihi videor honoris eis tribuere, quam decet, dum ipsis sanctis dictis religiosius et ardentius sentio moveri animos nostros in flammam pietatis, cum ita cantantur, quam si non ita cantarentur, et omnes affectus spiritus nostri pro sui diversitate habere proprios modos in voce atque cantu, quorum nescio qua occulta familiaritate excitentur. Sed delectatio carnis meae, cui mentem enervandam non oportet dari, saepe me fallit, dum rationi sensus non ita comitatur, ut patienter sit posterior, sed tantum, quia propter illam meruit admitti, etiam praecurrere ac ducere conatur.*” In: Ibidem.

⁵⁹³ Ibidem, p. 248. “*Aliquando autem hanc ipsam fallaciam immoderatus cavens erro nimia severitate, sed valde interdum, ut melos omnes cantilenarum suavius, quibus Davidicum psalterium frequentatur, ab auribus meis removeri velim atque ipsius Ecclesiae, tutiusque mihi videtur, quod de Alexandrino episcopo Athanasio saepe mihi dictum commemini, qui tam modico flexu uocis faciebat sonare lectorem psalmi, ut pronuntianti vicinior esset quam canenti.*” In: Ibidem, p. 420.

⁵⁹⁴ Ibidem. “*Tamen cum mihi accidit, ut me amplius cantus quam res, quae canitur, moveat, poenaliter me peccare confiteor et tunc malle non audire cantantem.*” In: Ibidem.

Contudo, logo Agostinho reflete sobre a suposta serventia da música para a manutenção da fé.

Quando me lembro das lágrimas derramadas ao ouvir os cânticos da Vossa Igreja nos primórdios da minha conversão à fé, e ao sentir agora atraído, não pela música, mas pelas letras dessas melodias, cantadas em voz límpida e modulação apropriada, reconheço, de novo, a grande utilidade deste costume.⁵⁹⁵

Temos no trecho transcrito acima uma associação entre a música e as lágrimas. Como já apontado por nós no item 2.1 da presente seção do capítulo, as lágrimas inserem-se em uma economia dos líquidos e, de acordo com a tradição cristã, serviriam mesmo para a extirpação da volúpia e da concupiscência.

Após relembrar as lágrimas, neste caso desejadas e festejadas, causadas pela audição de cânticos e afirmar que naquele estágio de sua vida o despertava maior interesse as letras e não a melodia, o bispo defende que o costume da música é sim útil. Ainda reitera este posicionamento mais à frente, em outro trecho do documento:

Assim flutuo entre o perigo do prazer e os salutares efeitos que a experiência mostra. Portanto, sem proferir uma sentença irrevogável, inclino-me a aprovar o costume de cantar na igreja, para que, pelos deleites do ouvido, o espírito, demasiado fraco, se eleve até aos afetos da piedade.⁵⁹⁶

2.5 “Resta-me falar da voluptuosidade destes olhos da minha carne”: os perigos da visão

Resta-me falar da voluptuosidade destes olhos da minha carne. Oxalá os ouvidos piedosos de meus irmãos, em que habitais como um templo Vosso, me escutassem esta confissão que vou fazer! Concluiremos, assim, as tentações da concupiscência da carne, que ainda me perseguem, fazendo-me gemer e desejar ser revestido pelo vosso tabernáculo, que é o céu.⁵⁹⁷

No capítulo de “Confissões” dedicado à sedução dos olhos, a primeira sentença, a qual também consta na primeira parte do título deste item, já liga a visão à volúpia de maneira bastante contundente. O bispo termina o parágrafo transcrito acima assumindo que ainda lutava vivamente contra o que ele denomina de concupiscência da carne.

Em seguida Agostinho discorre acerca do fato de que os olhos teriam prazer em ver o que considera belo, assim como se afeiçoariam com facilidade à variedade das formas e das cores; proclama o desejo de que estes prazeres visuais não o “acorrentassem a alma”; e afirma que toda a beleza fora criada pelo deus cristão.⁵⁹⁸

⁵⁹⁵ Ibidem. “*Verum tamen cum reminiscor lacrimas meas, quas fudi ad cantus ecclesiae in primordiis recuperatae fidei meae, et nunc ipsum cum moveor non cantu, sed rebus quae cantantur cum liquida voce et convenientissima modulatione cantantur, magnam instituti huius utilitatem rursus agnosco.*” In: Ibidem.

⁵⁹⁶ Ibidem. “*Ita fluctuo inter periculum voluptatis et experimentum salubritatis magisque adducor non quidem irretractabilem sententiam proferens cantandi consuetudinem approbare in Ecclesia, ut per oblectamenta aurium infirmior animus in affectum pietatis assurgat.*” In: Ibidem.

⁵⁹⁷ Ibidem, 2011, Parte II, Livro X, Capítulo XXXIV, p. 249. “*Restat voluptas oculorum istorum carnis meae, de qua loquar confessiones, quas audiant aures templi tui, aures fraternae ac piae, ut concludamus temptationes concupiscentiae carnis, quae me adhuc pulsant ingemescentem et habitaculum meum, quod de caelo est, superindui cupientem.*” In: Ibidem, p. 421.

⁵⁹⁸ Ibidem. “*Pulchras formas et varias, nitidos et amoenos colores amant oculi. Non teneant haec animam meam; teneat eam Deus, qui fecit haec bona quidem valde, (...).*” In: Ibidem.

Aurélio Agostinho em outro trecho do documento argumenta ser necessário resistir aos supostos encantos pecaminosos dos olhos para que não ocorra o desvirtuamento do caminho da ortodoxia.⁵⁹⁹

Em um outro parágrafo o autor das “Confissões” conecta o alegado pecado da visão, uma característica fisiológica da maioria dos seres humanos, a alguns aspectos do cotidiano.

Que multidão inumerável de encantos não acrescentaram os homens às seduções da vista, com a variedade das artes, com as indústrias de vestidos, calçados, vasos, com outros fabricos desta espécie, com pinturas e esculturas variadas, com que ultrapassam o uso necessário moderado e a piedosa representação dos objetos! No exterior correm atrás das suas obras. No interior esquecem Aquele que os criou e destroem o que por meio dele fizeram.⁶⁰⁰

O bispo de Hipona estabelece as mais variadas artes, as vestes e os calçados como instrumentos de sedução da vista. Tais elementos listados pelo hiponense não deveriam ter os seus usos estirados para além do necessário. Atentando para o fim do parágrafo transcrito podemos verificar o autor argumentar que o uso de tais coisas deveriam refletir o interior, uma vez que ele condena aqueles que apegam-se demais às obras, mais do que aquele que supostamente as teria criado, o deus dos cristãos.

Fica explícito, não somente neste item, mas em todos os outros desta seção do capítulo que a chave seria o excesso, assim como o corpo seria o “espaço” de inscrição da identidade cristã forjada pelo bispo de Hipona. A Identidade cristã nicena, a vertente do cristianismo que gozava de institucionalização formal, deveria ser marcada pela moderação. O que não seria muito fácil, uma vez que a tentativa de controle incidia em aspectos básicos da existência, tais como se vestir e até mesmo em aspectos essenciais para a existência humana, tais como a alimentação, sem mencionarmos outros que fogem ao controle, como os sonhos durante o sono. O parágrafo reproduzido logo abaixo nos ajuda a compreender isto.

Eu mesmo, apesar de expor e compreender claramente esta doutrina, também me deixo prender por estas belezas; mas Vós, ó Senhor, me libertais! Vós me libertais, porque a vossa misericórdia está perante os meus olhos. Caio miseravelmente, e Vós me levantais misericordiosamente, umas vezes sem sofrimento, porque resvalei suavemente; outras com dor, por ter caído desamparado no chão.⁶⁰¹

A primeira afirmativa do bispo já deixa claro a dificuldade de manter-se longe do excesso, pois ele argumenta que mesmo sendo afeito à doutrina, por vezes, não conseguiria escapar das garras da imoderação. Após a defesa da deidade nicena como a responsável por livrá-lo do suposto pecado através de atos misericordiosos, ele nos revela que tal misericórdia

⁵⁹⁹ Ibidem, 2011, Parte II, Livro X, Capítulo XXXIV, p. 250. “*Resisto seductionibus oculorum, ne implicentur pedes mei, quibus ingredior viam tuam, et erigo ad te invisibiles oculos, ut tu evellas ‘de laqueo pedes meos’.*” In: Ibidem, p. 422.

⁶⁰⁰ Ibidem. “*Quam innumerabilia variis artibus et opificiis in vestibus, calceamentis, vasis et cuiuscemodi fabricationibus, picturis etiam diversisque figmentis atque his usum necessarium atque moderatum et piam significationem longe transgredientibus addiderunt homines ad illecebras oculorum, foras sequentes quod faciunt, intus relinquentes a quo facti sunt et exterminantes quod facti sunt.*” Ibidem.

⁶⁰¹ Ibidem, p. 251. “*Ego autem haec loquens atque discernens etiam istis pulchris gressum innecto, sed tu evellis, Domine, evellis tu, quoniam misericordia tua ante oculos meos est. Nam ego capior miserabiliter, et tu evellis misericorditer aliquando non sentientem, quia suspensius incideram, aliquando cum dolore, quia iam inhaeseram.*” In: Ibidem, p. 423.

nem sempre é indolor. Agostinho declara que, às vezes, o livramento ocorre sem sofrimentos, entretanto, em outras vezes a dor se faz presente.

Nós já chamamos atenção para o fator violência na defesa da ortodoxia, uma vez que logo no início do presente capítulo citamos trecho documental no qual o próprio bispo afirma que Cristo dá aos cristãos a dor como preceito.⁶⁰² Tais afirmações não devem ser relevadas como meros discursos, uma vez que a discursividade em análise é fruto de um período no qual os bispos ganham paulatino poder, religioso, é claro, e, não menos óbvio - de acordo com as características da Antiguidade Tardia já discutidas -, político e social.

Ainda com base no último trecho empírico transcrito por nós, infere-se de maneira indireta que o Aurélio Agostinho, bispo da Região do Norte da África, defende a existência de uma hierarquia entre pecados. Para alguns há misericórdia indolor, já para outros o preceito da dor se apresenta como realidade. Esta reflexão é por demais importante para as análises que iremos empreender no restante deste capítulo.

3. Sexualidades, Humanidades e Violência: Pecados Sexuais como Marco para o Ordenamento Social Promovido pela *Ecclesia*

Conforme apresentamos nos pressupostos teóricos, os estudiosos que dedicam-se ao estudo das identidades em sociedade afirmam ser o binômio nós e vós seus constituintes básicos. Para Reinhart Koselleck somente o uso de elementos antagônicos que façam referência à classificação de nós e vós/eles já demarcam inclusões e exclusões; e sendo assim constituem uma condição para que a ação se torne possível.

Ou seja, com base na análise discursiva dos chamados "estatutos de humanidade", afirmamos serem os escritos agostinianos, não apenas indicadores de ação, mas também responsáveis por caracterizar e criar grupos políticos e sociais com base em conceitos antitéticos e assimétricos que almejavam atribuir constantes naturais às condições que, sabemos-lo, são históricas.

A despeito do elemento humanidade mostrar-se imanente a todos os dualismos, no instante em que ela, a humanidade, é utilizada como estratégia argumentativa que atribui a ela grandeza política de referência, verifica-se separações e oposições, com base nas ideias de falso e verdadeiro, não obstante a sua pretensão à totalidade. Em um contexto de crescente "catolicização" da sociedade, incluindo estruturas políticas formais, como é o caso do mundo tardo-antigo, verificamos justamente este processo.

No primeiro parágrafo do capítulo oitavo de suas "Confissões" Agostinho empreende a seguinte reflexão:

Em que tempo ou lugar será injusto "que amemos a Deus com todo o nosso coração, com toda a nossa alma e com toda a nossa mente, e que amemos o próximo como a nós mesmos"? Por isso as devassidões contrárias à natureza, sempre e em toda a parte se devem detestar e punir, como o foram os pecados de Sodoma.⁶⁰³

Podemos perceber no seguinte trecho o estabelecimento de alguns pecados - exemplificado por um pecado sexual -, como que antitéticos à própria "natureza humana" definida por Agostinho. Ou seja, seres sociais tidos como desviantes (como os sodomitas

⁶⁰² Conf. nota de rodapé de número 553.

⁶⁰³ AGOSTINHO, op. cit., 2011, Livro III, Capítulo VIII, p. 69. "Numquid aliquando aut alicubi injustum est diligere Deum ex toto corde, et ex tota anima, et ex tota mente, et diligere proximum tanquam seipsum? Itaque flagitia quae sunt contra naturam, ubique ac semper detestanda atque punienda sunt, qualia Sodomitarum fuerunt." S. AURELII AUGUSTINI HIPPONENSIS EPISCOPI CONFESSIIONUM LIBRI TREDECIM, op. cit.

citados por nosso autor) são enquadrados em uma relação antagônica e hierarquizante na qual ocupariam posição de inferioridade, posicionamento este que nos sugere o encaminhamento teológico de uma "quase inexistência", já que suas práticas contrariariam o que o bispo entendia como o virtuosamente humano.

O trecho também demonstra a insistência do bispo no uso daquilo que Kathryn Woodward chama atenção, o uso do corpo (evidenciado por referência a elementos sexuais) como local de circunscrição identitária a partir de argumentação que alude à ideia de natureza⁶⁰⁴ (*natura*), identificado na documentação no trecho em que o bispo menciona a existência de supostas transgressões (*flagitia*) que seriam contrárias à natureza (*contra naturam*).

Ainda em “Confissões”, um pouco mais à frente encontramos:

Efetivamente, viola-se a própria união que deve existir entre Deus e nós, quando a natureza, de quem Ele é autor, se mancha pelas paixões depravadas. Porém as torpezas luxuriosas, contrárias aos costumes humanos, devem-se repelir, em razão da diversidade de costumes, a fim de que, por nenhuma desvergonha de cidadão ou de estrangeiro, se quebre o pacto estabelecido pelo costume ou lei de uma cidade ou nação.⁶⁰⁵

Mais uma vez destaca-se a correlação operada por Agostinho entre pecado e a assertiva negativa à humanidade de alguns seres sociais, e, sendo assim, uma correlação entre a falta de pecados, ou luta contra estes, e uma assertiva positiva à humanidade de outros seres. Embora a expressão em latim para fazer referência à humanidade seja “*contra mores hominum*”, o que não indica objetivamente o uso da ideia de homens como uma virtude, tal noção se faz presente na possibilidade de degradação da natureza apontada pelo hiponense (“*cum eadem natura, cujus ille auctor est, libidinis perversitate polluitur*”).

Diante da possibilidade de aproximação entre as “paixões depravadas” (que colocariam a natureza ante à possibilidade de corruptibilidade) e as “torpezas luxuriosas” (que são descritas como que antagônicas aos costumes humanos), entendemos que a argumentação do bispo tem por objetivo associar o que a doutrina cristã nicena considerava como costumes adequados à ideia de costumes característicos dos humanos, outorgando assim constantes naturais a elementos que, na verdade, são históricos.

Os "sodomitas" e aqueles supostamente dados às paixões, os quais, conjecturalmente, se deixariam levar por “paixões depravadas”, dentre outros seres sociais, evidenciaríamos por seu comportamento a ligação com a "maldade" e a "inverdade". Seriam imagem cabal do distanciamento gradativo da *imago dei*, do *Verbum*, não podendo, por isso, participar das alegrias do reino dos céus, da cidade de deus. Para estes homens e mulheres, alvos do discurso eclesiástico de assimetria, tais condenações assumiriam tons dramáticos.

Sobre o que estamos tratando um trecho da obra de Flandrin nos ajuda em nossa compreensão:

Sabemos que os teólogos englobam no conceito “pecado contra a natureza” todos os atos sexuais que não resultam na inseminação da mulher, e que eles

⁶⁰⁴ Cf. discussão na Introdução, Seção 3.

⁶⁰⁵ AGOSTINHO, op. cit., 2011, Livro III, Capítulo VIII, p. 70. “*Violatur quippe ipsa societas quae cum Deo nobis esse debet, cum eadem natura, cujus ille auctor est, libidinis perversitate polluitur. Quae autem contra mores hominum sunt flagitia, pro morum diversitate vitanda sunt; ut pactum inter se civitatis aut gentis consuetudine vel lege firmatum, nulla civis aut peregrini libidine violetur.*” S. AURELII AUGUSTINI HIPONENSIS EPISCOPI CONFSSIONUM LIBRI TREDECIM, op. cit.

fazem desse “pecado contra a natureza” a mais grave das faltas sexuais, mais graves mesmo que o incesto ou o rapto de uma religiosa.⁶⁰⁶

Devido a tendência à assimilação entre os conceitos de bom-cristão e humano/natural, assim como entre Igreja e poderes formais, os supostamente desviantes ficariam à margem das relações sociais também no reino terrestre. Evidencia-se assim que, na dinâmica do “império” de deus na Terra, aqueles que se desviassem da proposta oficial para o “ser cristão” / “ser humano” concebido pelas elites eclesiásticas, deveriam ocupar não somente um lugar antitético em relação aos inseridos na ordem do discurso⁶⁰⁷, mas também, uma posição assimétrica.

Diante do discutido acima, cabe-nos lembrar que:

Ao contrário da tentativa de melhoramento pessoal do filósofo, ferozmente individual, o “pecado” era tratado pelos cristãos como um problema comum a todos eles. Era possível transformá-lo em retidão [sic] através da reparação e da penitência de Deus. Mas esta reparação não era puramente pessoal.⁶⁰⁸

É neste contexto, em que a recuperação do supostamente desviante (os outros) tornar-se-ia um dever coletivo, que as assertivas agostinianas não podem ser entendidas sem considerarmos as noções, propostas por nosso autor, de “violência justa” e “violência injusta”.

A primeira, conforme verifica-se no trecho documental logo abaixo, seria recurso, de todos os que estivessem à frente de uma instituição dominante, contra qualquer tipo de oposição, podendo, em nome de sua justiça, fazer uso dos mais atroz castigos.⁶⁰⁹ Já a última, por oposição, nós entendemos como a empregada pelos supostamente desviantes contra os ordenadores do discurso. Italo Mereu afirma ser Agostinho de Hipona um dos maiores teóricos deste tipo de violência⁶¹⁰, o que se comprova quando o próprio bispo argumenta que:

Há certos atos que se assemelham a delitos ou a maldades, e contudo não são pecados porque nem vos ofendem a Vós, Senhor nosso, nem ao convívio social. Por exemplo, quando se procura alcançar alguma coisa útil à vida e aos tempos, não se sabendo se é por desejo desregrado de possuir, ou quando uma autoridade, legalmente estabelecida castiga pelo desejo de corrigir, duvidando-se se o pratica pelo prazer de fazer mal. [...] Deste modo muitas ações que aos homens parecem reprováveis são, pelo vosso testemunho, aprovadas. Pelo contrário, há muitas ações que os homens louvam e que o vosso testemunho condena, porque a aparência do ato e a disposição do que o pratica, bem como as circunstâncias ocultas do tempo, não se correspondem plenamente.⁶¹¹

⁶⁰⁶ FLANDRIN, op. cit., p. 122.

⁶⁰⁷ FOUCAULT, op. cit., 2006.

⁶⁰⁸ BROWN, op. cit., 1999, p. 47.

⁶⁰⁹ MEREU, Italo. “A Intolerância Institucional: Origem e Instauração de um Sistema sempre Dissimulado”. In: DRUCROCQ (Org), op. cit., p. 42-45.

⁶¹⁰ Ibidem, p. 43.

⁶¹¹ AGOSTINHO, op. cit., 2011, Livro III, Capítulo IX, p. 72. “*Et sunt quaedam similia vel flagitio vel facinori, et non sunt peccata; quia nec te offendunt Dominum Deum nostrum, nec sociale consortium: cum conciliantur aliqua in usum vitae congrua temporis, et incertum est an libidine habendi; aut puniuntur corrigendi studio potestate ordinata, et incertum est an libidine nocendi. Multa itaque facta quae hominibus improbanda viderentur, testimonio tuo approbata sunt; et multa laudata ab hominibus, te teste damnantur: cum saepe se*

Tais teorizações coadunam-se às determinações presentes nos discursos analisados ao longo de toda a dissertação. Primeiramente devemos remontar à discussão do capítulo primeiro, acerca do caráter político do discurso agostiniano. Verificamos no trecho transcrito que o bispo coloca a autoridade legalmente estabelecida como a responsável pela correção dos supostos desviantes, e esta responsabilidade implica mesmo no uso de castigos, ou seja, a violência mostra-se como elemento subjacente.

Nota-se também que o eclesiástico se refere a esta característica de violência como uma atitude de bondade da *ecclesia*, pois a sua aparência de mal ocultaria esta característica intrínseca de benevolência, a qual o tempo seria o responsável por evidenciar. Esta visão do eclesiástico sobre o seu projeto de identidade cristã deve ser problematizada por nós, tal qual estamos propondo, ao contrário de Michel Senellart, que, como demonstramos ao longo da última seção do primeiro capítulo, parte da concepção que as elites episcopais do passado propunham sobre si. Esta atitude teórico-metodológica o aproxima de uma concepção de História Eclesiástica que evitamos neste trabalho, embasando nossas argumentações nos pressupostos da História Cultural das Religiões.

CONCLUSÃO

Acerca da sexualidade na tradição cristã, chama-nos atenção o fato de os evangelhos sinóticos falarem pouco sobre o tema e este ser uma grande preocupação das elites episcopais. Richard Sennet argumenta que Orígenes já chamava atenção ao fato de Jesus não poder ser acusado de ter tido nenhum contato com mínima licenciosidade, diferenciando assim a divindade cristã das deidades pagãs que seriam repletas de desejos e ânsias corporais; Sennet ainda continua afirmando que “o fato de não ter sensações corporais pode parecer estranho aos pagãos, mas isso decorre de sua própria condição divina – Ele é Deus; Seu corpo é um corpo alheio, situado além da compreensão humana.”⁶¹² Desta maneira, já que de acordo com a tradição bíblico-cristã os homens e as mulheres teriam sido criados à imagem e à semelhança da divindade cristã, há que se forjar estratégias que possibilitem a estes homens e mulheres a possibilidade de retorno à condição de *imago dei* perdida no momento da queda.

Como pudemos perceber na introdução deste trabalho, as regiões do Oriente e do Ocidente se apropriaram de maneiras diferenciadas desta tradição bíblico-cristã sobre a sexualidade. Entretanto, mesmo que de maneira diferentes, ambas tenderam a estabelecer controle acerca deste elemento do humano, de modo que defendemos não ser de grande proveito insistirmos em designar qual sociedade tentou estabelecer sobre o sexo maior ou menor controle, antes optamos por refletir sobre o significado desta tentativa, assim como analisamos os elementos utilizados neste processo histórico. Sobre esta observação metodológica também refletiu Peter Brown: “Não basta falar da ascensão do cristianismo no mundo romano simplesmente em termos da passagem de uma sociedade menos repressiva para outra mais repressiva. O que estava em jogo era uma mudança sutil na percepção do próprio corpo.”⁶¹³

E é este corpo que deveria ser controlado. Como vimos já no primeiro capítulo deste trabalho, os impulsos sexuais existentes no seu corpo foram uma grande preocupação para o então jovem Agostinho de Hipona. De maneira que a sexualidade e o corpo se tornariam de grande importância para as proposições do já bispo de Hipona, especialmente ao formular as estratégias discursivas de separação e rejeição, baseadas na oposição entre verdadeiro e falso, conforme pudemos perceber no trecho documental em que Agostinho de Hipona comenta sobre os sodomitas.⁶¹⁴

Ficou-nos evidente também a ligação entre a soberba, o excesso e as práticas cotidianas como comer e beber, assim como uma caracterização negativa da sexualidade e, de modo relativo, também do casamento. Tal concepção austera, como destacamos no primeiro capítulo, é apontada por Paul Veyne como um legado do novo paganismo que se estabelece por volta do século III, o que se confirma quando estabelecemos os pontos de contato entre o neoplatonismo e a teologia agostiniana, através do processo histórico de tradução cultural.

Identificamos, portanto, nas argumentações agostinianas ao longo desta dissertação as características do processo social de construção de identidades apontadas por nós ainda na introdução. Processo este no qual, como nossas análises e reflexões comprovam, as questões sexuais possuem papel não de coadjuvante, mas sim principal.

A violência é tangível mesmo no trecho em que Agostinho defende mais que o ódio para os sodomitas, os quais deveriam ser punidos tal qual teriam sido os moradores da cidade de Sodoma citada no Antigo Testamento, cidade esta que, de acordo com a tradição bíblica, devido aos supostos pecados de seus moradores, fora completamente destruída pelo fogo.

⁶¹² SENNET, op. cit., p. 135.

⁶¹³ BROWN, op.cit., 1990, p. 35.

⁶¹⁴ Cf. nota de rodapé de número 603.

A partir da tradução cultural operada sobre as reflexões neoplatônicas, verificamos ainda a classificação e oposição entre os supostamente falsos e os alegadamente verdadeiros, sendo os primeiros os não-cristãos ou maus cristãos. Tal classificação e separação tinha por base a crença em uma única natureza, em oposição à crença maniqueísta em duas naturezas (uma completamente boa e a outra completamente má), de modo que, sendo a única natureza existente a divina, colocar-se em enfrentamento com as concepções cristãs seria o mesmo que colocar-se em alegada posição de contrariamento do que seria natural, seria o mesmo que ter a sua existência plena comprometida.

A suposta inverdade que caracterizaria os descritos como desviantes ainda se inscreveria nos corpos destes homens e mulheres; e se apoiaria em alegações que fazem referência a atributos naturais. Estes seres, que se aproximariam de uma situação de inverdade, de antagonismo ao estabelecido como natural, ao se distanciarem daquele descrito como o elemento síntese entre deus e os homens (Cristo), o único que seria capaz de colocar os seres em uma situação de humanidade plena, constituem-se como os outros.

É possível evidenciar em Agostinho de Hipona a defesa de que os seres sociais destoantes deveriam não somente ser detestados, mas em confluência com a lógica da intolerância de que se nega o outro como verdadeiro humano para excluí-lo, causar-lhe mal e destruí-lo⁶¹⁵, Agostinho sustenta taxativamente que os desviantes deveriam também ser castigados em todo o tempo e em todo o lugar, colocando em plano de destaque a correlação entre as reflexões agostinianas sobre os estatutos de humanidade, que caracterizariam os diferentes seres sociais, e os elementos elencados pelo autor, e que constituíam cerne de sua proposta de identidade cristã, tais como, a mesura e a continência.

Teriam a sua condição de *imago dei* restaurada e seriam legítimos partícipes da *ecclesia*, portanto, seres de existência plena, aqueles que aceitassem como verdadeira a definição cristológica proposta pelos poderes formais já cristianizados. Os que se desviassem do proposto pelos poderes instituídos teriam a sua existência legítima questionada, pois supostamente tenderiam ao “não ser”, aproximando-se até mesmo de uma condição simbólica de morte em vida.

Comprova-se ainda que ao cogitar a violência física, a *ecclesia*, certamente não de maneira ingênua que não corresponda a nenhuma agenda, evoca como exemplos para a demonstração dos pecados passíveis de aplicação de atitudes mais duras os pecados sexuais. Destacando-se dentre estes os “sodomitas”, aos quais deveriam ser aplicadas penas mais impetuosas que o “simples” ódio. Fica posto como pressuposto aquilo que hoje denominamos de heteronormatização das relações sociais.

Para terminar, em tempos em que alguns grupos sociais têm a sua identidade social comprometida, sem ter acesso à plenitude de seus direitos civis, por meio de discursos que perpassam por noções de normalidade e humanidade, como é o caso dos homossexuais em nossa sociedade contemporânea, há que insistirmos que no discurso agostiniano aqueles achados em pecado de sodomia ou vício inatural são os exemplos evocados para designar grupos de humanidade comprometida ou inexistente, estando sujeito, portanto, às mais duras penas.

⁶¹⁵ HÉRITIER, Françoise. “O eu, o Outro e a Intolerância”. In: DRUCROCQ (Org.), op. cit., p. 25.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. DOCUMENTAÇÃO

1.1 Documentação bíblica

A BÍBLIA DE JERUSALÉM. Tradução da Vulgata de Jerônimo, 347-419 d.C. São Paulo: Paulus, 2002.

1.2 Documentação agostiniana em latim

S. AURELII AUGUSTINI HIPPONENSIS EPISCOPI CONFSSIONUM LIBRI TREDECIM. Disponível na Internet: http://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z_0354-0430__Augustinus__Confessionum_Libri_Tredecim__MLT.pdf.html. Acessado em: maio de 2012.

S. AURELII AUGUSTINI HIPPONENSIS EPISCOPI AD MARCELLINUM DE CIVITATE DEI CONTRA PAGANOS. Disponível na Internet: http://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z_0354-0430__Augustinus__De_Civitate_Dei__MLT.pdf.html. Acessado em: maio de 2012.

S. AURELII AUGUSTINI HIPPONENSIS EPISCOPI DE VERA RELIGIONE LIBER UNUS. Disponível na Internet: http://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z_0354-0430__Augustinus__De_Vera_Religione_Liber_Unus__MLT.pdf.html. Acessado em: maio de 2012.

AUGUSTINUS, Aurelius. Confessiones. In: **Obras de San Agustín.** Texto Bilingüe. Madrid: La Editorial Católica, 1963. (Biblioteca de Autores Cristianos, Tomo II)

1.3 Documentação agostiniana traduzida

AGOSTINHO, Santo. **A Cidade de Deus Contra os Pagãos.** 8 ed. Tradução de Oscar Paes Leme. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008. (Coleção Pensamento Humano). 2 v.

_____. **A Verdadeira Religião.** Tradução de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 2002. (Patrística 19)

_____. **Confissões.** Tradução de J. Oliveira e A. Ambrosio de Pina. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2011. (Coleção Vozes de Bolso)

AUGUSTIN, San. Las Confessiones. In: **Obras de San Agustín.** Texto Bilingüe. Trad. Angel Custodio Vega. Madrid: La Editorial Católica, 1963. (Biblioteca de Autores Cristianos, Tomo II)

2. REFERENCIAIS TEÓRICO-METODOLÓGICOS:

BENTIVOGLIO, Julio. História e Hermenêutica: a Compreensão como um Fundamento do Método Histórico – Percursos em Droysen, Dilthey, Langlois e Seignobos. **OPSIS:** Revista do Departamento de História e Ciências Sociais da Universidade Federal de Goiás/Campus Catalão, Catalão, v. 7, n. 9, Jul/Dez, p. 67-79, 2007.

BURKE, Peter. **A Escola dos Annales (1929-1989):** a Revolução Francesa da Historiografia. São Paulo: UNESP, 1997.

_____. **Hibridismo Cultural**. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2013.

_____. **História e Teoria Social**. São Paulo: UNESP, 2002.

_____. **O Mundo como Teatro**: Estudos de Antropologia Histórica. Trad. Lisboa; Rio de Janeiro: Difel; Bertrand, 1992.

CARDOSO, Ciro Flamarion. “História e Paradigmas Rivais.” In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo. (Orgs.). **Domínios da História**: Ensaio de Teoria e Metodologia. Rio de Janeiro: Elsevier, 1997, p. 1-23.

CHARTIER, Roger. **História Cultural**: entre Práticas e Representações. Trad. Lisboa; Rio de Janeiro: Difel; Bertrand, 1990.

DE CERTEAU, Michel. **A Cultura no Plural**. Campinas, São Paulo: Papyrus, 1995.

_____. **A Escrita da História**. 3 ed. Rio de Janeiro: Forense, 2011.

ENGEL, Magali. “História e Sexualidade”. In: CARDOSO, Ciro Flamarion.; VAINFAS, Ronaldo (Orgs.). **Domínios da História**: Ensaio de Teoria e Metodologia. Rio de Janeiro: Elsevier, 1997, p. 297-311.

FOUCAULT, Michel. **A Ordem do Discurso**: aula inaugural no College de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. 14 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

GINZBURG, Carlo. “Introdução.” In: **História Noturna**: Decifrando o Sabá. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 9-37.

_____. **O Queijo e os Vermes**: o Cotidiano e as Idéias de um Moleiro Perseguido pela Inquisição. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. “Sinais: Raízes de um Paradigma Indiciário”. In: _____. **Mitos, emblemas e sinais**: Morfologia e História. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. p. 143-179.

_____. “*Unu Testis* – O Extermínio dos Judeus e o Princípio da Realidade.” In: _____. **O Fio e os Rastros**: Verdadeiro, Falso, Fictício. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p. 210-230.

HÉRITIER, Françoise. “O Eu, o Outro e a Intolerância”. In: DRUCROCQ, Françoise Barret (org). **A Intolerância**: Foro Internacional sobre a Intolerância. Academia Universal das Culturas. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000, p. 24-27.

KOSELLECK, Reinhart. “A Semântica Histórico-Política dos Conceitos Antitéticos Assimétricos”. In: _____. In: **Futuro Passado**: Contribuição à Semântica dos Tempos Históricos Rio de Janeiro: PUC-Rio Ed., 2006a, p. 191-231.

_____. “Representação, Evento e Estrutura”. In: _____. **Futuro Passado**: Contribuição à Semântica dos Tempos Históricos. Rio de Janeiro: PUC-Rio Ed., 2006b, p. 133-145.

MALERBA, Jurandir. “Para uma Teoria Simbólica: Conexões entre Elias e Bourdieu”. In: CARDOSO, Ciro F.; MALERBA, Jurandir (Orgs.). **Representações**: Contribuições a um Debate Transdisciplinar. Campinas: Papirus, 2000, p. 199-225.

MATA, Sérgio da. **História e Religião**. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

MEREU, Italo. “A Intolerância institucional: Origem e Instauração de um Sistema sempre Dissimulado”. In: DRUCROCQ, Françoise Barret (org). **A Intolerância**: Foro Internacional sobre a Intolerância. Academia Universal das Culturas. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000, p. 42-45.

ORLANDI, Eni. “Michel Pêcheux e Análise de Discurso”. **Estudos da Língua(gem)**. Vitória da Conquista, n 1, p. 9-13, 2005.

RICOEUR, Paul. “História/Epistemologia”. In: _____. **A Memória, a História, o Esquecimento**. Campinas/SP: Editora Unicamp, 2007 [2000], p. 143-296.

TODOROV, Tzvetan. **As Estruturas Narrativas**. 5ª Ed. São Paulo: Perspectiva, 2008.

VAINFAS, Ronaldo. “História das Mentalidades e História Cultural”. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo. (Orgs.). **Domínios da História**: Ensaios de Teoria e Metodologia. Rio de Janeiro: Elsevier, 1997. p. 127-162.

WOODWARD, Kathryn. “Identidade e Diferença: uma Introdução Teórica e Conceitual.” In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). **Identidade e Diferença**: A Perspectiva dos Estudos Culturais. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2000, p. 7-72.

3. HISTORIOGRAFIA:

ALMEIDA, Néri de Barros. “O Alvo da Igreja e a História da Igreja como Alvo: o Exemplo da Idade Média Central (séculos XI - XIII)”. **Rever**: Revista de Estudos da Religião, São Paulo: Pós-Graduação em Estudos da Religião da PUC-SP / Editora da PUC-SP, n. 02, p. 65-78, 2004.

ANDO, Clifford. “Pagan Apologetics and Christian Intolerance in the Ages of Themistius and Augustine”. **Journal of Early Christian Studies**, Baltimore: The Johns Hopkins University Press, v. 4, n. 2, p. 171-207, jun-set. 1996.

_____. “Scripture, Authority and Exegesis, Augustine and Chalcedon”. In: PRESCENDI, Francesca; VOLOKHINE, Youri. (Orgs.) **Dans le Laboratoire de L’Historien des Religions**: Melanges offerts à Philippe Borgeaud (Religions en Perspective n° 24.). Genève: Editions Labor et Fides, 2011, p. 213-226.

ANDRADE, Marta Mega de. Prática do espaço, experiência do corpo: Sennett e a Cidade. In: **Anais do Museu Paulista**: História e Cultura Material. São Paulo: O Museu, 1993, p. 291-308.

ARIÉS, Philip; BÉJIN, André. (Orgs.). **Sexualidades Ocidentais**: Contribuições para a História e para a Sociologia da Sexualidade. São Paulo: Brasiliense, 1985.

BOYARIN, Daniel. **Israel Carnal: Lendo o Sexo na Cultura Talmúdica**. Rio de Janeiro: Imago, 1994.

BROWN, Peter. **A Ascensão do Cristianismo no Ocidente**. Lisboa: Editorial Presença, 1999.

_____. “Antiguidade Tardia”. In: VEYNE, Paul (Org.). **História da Vida Privada I: do Império Romano ao Ano Mil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. p. 213-284.

_____. **Corpo e Sociedade: o Homem, a Mulher e a Renúncia Sexual no Início do Cristianismo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

_____. **Power and Persuasion in Late Antiquity Towards a Christian Empire**. Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 1992.

_____. **Religion and Society in the Age of Saint Augustine**. Eugene, Oregon: Wipf & Stock Publishers, 2007.

BROWN, Peter Robert Lamont. **Santo Agostinho: uma Biografia**. Rio de Janeiro: 5ª ed. Record, 2008.

BRUNDAGE, James. **Law, Sex, and Christian Society in Medieval Europe**. Chicago/London: The University of Chicago Press, 1990.

BULLOUGH, Vern L.; BRUNDAGE, James. **Sexual Practices & The Medieval Church**. New York: Prometheus Books, 1994.

BUSTAMANTE, Regina Maria da Cunha. **O Casamento e a Esposa: A Visão de Agostinho de Hipona**. Tese (Mestrado em História Social), Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Rio de Janeiro, 1990.

BUSTAMENTE, Regina Maria da Cunha. “Práticas Culturais no Império Romano: entre a Unidade e a Diversidade.” In: SILVA, Gilvan Ventura da; MENDES, Norma Musco. (Orgs.) **Repensando o Império Romano: perspectiva socioeconômica, política e cultural**. Rio de Janeiro; Vitória, ES: Mauad, EDUFES, 2006, p. 109-136.

CARLAN, Cláudio Umpierre. “O Imperialismo Romano no Século IV”. **PHILÍA: Informativo de História Antiga**, Rio de Janeiro: Núcleo de Estudos da Antiguidade/UERJ, n. XII, p. 3, Jul/Ago/Set. 2010.

CHADWICK, Henry. **Augustine of Hippo: a Life**. Oxford/New York: Oxford University Press, 2009.

CHAUÍ, Marilena. **Introdução à História da Filosofia: dos Pré-Socráticos a Aristóteles**, vol. 1. 2 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

CIRNE-LIMA, Carlos. “Sobre o Uno e o múltiplo em Agostinho”. In: STEIN, Ernildo. (Org.) **A Cidade de Deus e a Cidade dos Homens: de Agostinho a Vico**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, p. 75-92.

COSTA, Marcos Roberto Nunes. **10 Lições sobre Santo Agostinho**. Rio de Janeiro: Vozes, 2012.

_____. **Maniqueísmo: História, Filosofia e Religião**. Rio de Janeiro: Vozes, 2003.

DAM, Raymind Van. “Bishops and Society.” In: CASIDAY, Augustine; NORRIS, Frederick W. (Editors). **Constantine to c. 600**. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 343-366. (The Cambridge History of Christianity, V. 2)

DRAKE, H. A. “The Church, Society and Political Power.” In: CASIDAY, Augustine; NORRIS, Frederick W. (Editors). **Constantine to c. 600**. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 403-428. (The Cambridge History of Christianity, V. 2)

FERRILL, Arther. “Declínio e Queda de Roma.” In: _____. **A Queda do Império Romano: a Explicação Militar**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1989, p. 13-24.

FLANDRIN, Jean-Louis. **O Sexo e o Ocidente: Evolução das Atitudes e dos Comportamentos**. São Paulo: Brasiliense, 1988.

FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade I: A vontade de Saber**. Rio de Janeiro: Graal, 1988a.

_____. **História da Sexualidade II: O Uso dos Saberes**. Rio de Janeiro: Graal, 1988b.

_____. **História da Sexualidade III: O Cuidado de Si**. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

GARCÍA MORENTE, Manuel. **Fundamentos de Filosofia I: Lições Preliminares**. São Paulo: 8ª ed. Mestre Jou, 1980.

GOMES, Francisco José da Silva. “A Igreja e o Poder: Representações e Discursos”. In: RIBEIRO, Maria Eurydice de Barros (Org.). **A Vida na Idade Média**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997, p. 33-60.

GUARINELLO, Norberto Luiz. **História Antiga**. São Paulo: Contexto, 2013.

GUERREAU, Alain. “Feudalismo”. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (Orgs.). **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. 2. ed. São Paulo: EDUSC, 2006, Vol. 1, p. 437-455.

GUREVITCH, Aron. **As Categorias da Cultura Medieval**. Lisboa: Caminho, 1990.

LEQUEUR, Thomas. **Inventando o Sexo: Corpo e Gênero dos Gregos a Freud**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

LE GOFF, Jacques. "A Recusa do Prazer". In: **Amor e Sexualidade no Ocidente**. Edição Especial da Revista L'Histoire/Seuil. Porto Alegre: L&PM, 1992, p. 150-162.

LE GOFF, Jacques; TRUONG, Nicolas. **Uma História do Corpo na Idade Média**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

LEONE, Anna. "Christianity and Paganism, IV: North Africa". In: CASIDAY, Augustine; NORRIS, Frederick W. (Editors). **Constantine to c. 600**. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 231-247. (The Cambridge History of Christianity, V. 2)

LIEU, Samuel N. C. "Christianity and Manichaeism." In: CASIDAY, Augustine; NORRIS, Frederick W. (Editors). **Constantine to c. 600**. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 279-295. (The Cambridge History of Christianity, V. 2)

LÖHR, Winrich. "Western Christianities." In: CASIDAY, Augustine; NORRIS, Frederick W. (Editors). **Constantine to c. 600**. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 9-51. (The Cambridge History of Christianity, V. 2)

MENDES, Norma Musco. "O Sistema Político do Principado." In: SILVA, Gilvan Ventura da.; MENDES, Norma Musco. (Orgs.) **Repensando o Império Romano: Perspectiva Socioeconômica, Solítica e Cultural**. Rio de Janeiro; Vitória, ES: Mauad, EDUFES, 2006, p. 21-51.

MORA, José Ferrater. "Dialética." In: _____. **Dicionário de Filosofia**. 4 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 182-187.

PAGELS, Elaine. **Adam, Eve, and the Serpent: Sex and Politics in Early Christianity**. New York: Vintage Books, 1989.

PEREIRA, Antônio Celso Alves. "Estado e Soberania na Idade Média". In: SILVA, Francisco Carlos Teixeira da; CABRAL, Ricardo; MUNHOZ, Sidnei. **Impérios na História**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2009, p. 47-56.

RODRIGUES, José Carlos. **O Tabu do Corpo**. Rio de Janeiro: Achiamé, 1979.

SALISBURY, Joyce E. **Pais da Igreja, Virgens Independentes**. São Paulo: Página Aberta, 1995.

SANCOVSKY, Renata Rozental. **Inimigos da Fé: Judeus, Conversos e Judaizantes na Península Ibérica, Século VII**. Rio de Janeiro: Imprinta Express, 2008.

_____. "Práticas discursivas e campos semânticos das narrativas 'Adversus Iudaeos'. Século IV ao VII d.C." **Phoênix**. Rio de Janeiro, v. 16, n. 1, 2010, p. 128-146.

SCHMITT, Jean-Claude. "Corpo e Alma". In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (Orgs.). **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. 2. ed. São Paulo: EDUSC, 2006, 2 vols, p. 253-267.

SENELLART, Michel. **As Artes de Governar: do Regimen Medieval ao Conceito de Governo.** São Paulo: Editora 34, 2006.

SENNET, Richard. **Carne e Pedra: o Corpo e a Cidade na Civilização Ocidental.** Rio de Janeiro: Bestbolso, 2008.

SILVA, Gilvan Ventura da; MENDES, Norma Musco. “Diocleciano e Constantino: a construção do *DOMINATO*.” In: _____ (Orgs.) **Repensando o Império Romano: Perspectiva Socioeconômica, Política e Cultural.** Rio de Janeiro; Vitória, ES: Mauad, EDUFES, 2006, p. 193-221.

SOT, Michel. “A Gênese do Casamento Cristão”. In: **Amor e Sexualidade no Ocidente.** Edição especial da Revista L’Histoire/Seiul. Porto Alegre: L&PM, 1992, p. 163-172.

SOUZA, Mauro Araujo de. “Introdução”. In: AGOSTINHO, Santo. **Confissões.** São Paulo: Martin Claret, 2004, p. 13-28.

VELOSO, Wendell dos Reis Veloso. **Intolerância Religiosa, Sexo e Humanidade: Agostinho de Hipona, os Séculos XII e XIII e o Regramento Sexual como uma Unidade Morfológica.** Rio de Janeiro: Universidade Gama Filho, 2011a (Monografia de Bacharelado em História).

VELOSO, Wendell dos Reis. “O verdadeiro Deus em cujas mãos se acham todos os reinos: Agostinho de Hipona e os pressupostos do "Império" de Deus na Terra”. In: III Encontro Nacional de Estudos sobre o Mediterrâneo Antigo: Novas Perspectivas sobre as Práticas Imperialistas na Antiguidade, 2011b, RIO DE JANEIRO. **Anais....** RIO DE JANEIRO: NEA/UERJ, 2011. p. 239-248.

VEYNE, Paul. “A Homossexualidade em Roma”. In: **Amor e Sexualidade no Ocidente.** Edição Especial da Revista L’Histoire/Seuil. Porto Alegre: L&PM, 1992, p. 60-67.
_____. **A Sociedade Romana.** Lisboa: Edições 70, 1990.

VILANI, Maria Cristina Seixas. **Origens Medievais da Democracia Moderna.** Belo Horizonte: Inédita, 1999.

ULLMANN, Reinholdo Aloysio. “Plotino – a Relação do Uno (Archê) com o Mundo”. In: STEIN, Ernildo. (Org.) **A Cidade de Deus e a Cidade dos Homens: de Agostinho a Vico.** Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, p. 33-50.